ISSN 0024 - 7359



L'Épître aux Hébreux

Maurice Carrez
Hugues Cousin
Louis Dussaut
René Kieffer
Jean Massonnet
Joseph Moingt
Michèle Morgen
Adrian Schenker

217

Avril 1994 — tome XLIII-2

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1994

216
Catéchisme de l'Église Catholique
217
L'Épître aux Hébreux
218
Le mensonge
219
L'espérance
220
Le travail

Directeur : Christian Duquoc

Secrétaires de rédaction :
Isabelle Chareire, Réginald Ringenbach

Administrateur : Gabriele Nolte

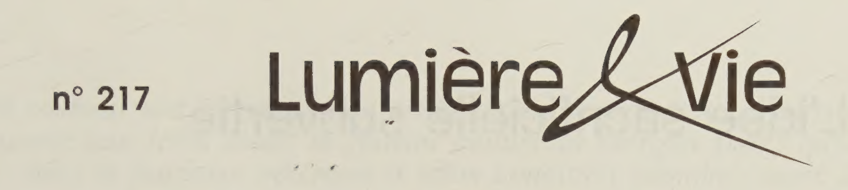
Secrétariat administratif : Françoise Aubery

Revue publiée avec le concours du centre national des lettres

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 78.42.66.83 - FAX 78.37.23.82

n° 217



L'Épître aux Hébreux

L'idée sacrificielle subvertie

René Girard (Des choses cachées depuis la fondation du monde, *Paris, Grasset, 1978, pp. 251-254) a tracé un portrait assez sévère de l'épître aux Hébreux : elle aurait perverti le sens antisacrificiel du christianisme originaire, elle serait responsable du désir victimal qui hante l'imaginaire de beaucoup de chrétiens, elle justifierait l'odieux d'une rédemption dont le coût fut la mort cruelle de Jésus, réclamée par celui qui se dit son Père ; bref, elle conforterait le chantage qui sous-tend toute dénonciation chrétienne du péché : le pécheur recrucifie Jésus, et un second pardon ne saurait lui être accordé après l'illumination du baptême. Aussi est-il terrible de tomber aux mains du Dieu Vivant.*

En amont de l'indignation de R. Girard, on voit poindre la séquence des théories théologiques qui, au cours des siècles, se sont efforcées de donner quelque raison à l'événement de la mort de Jésus. La plus répandue d'entre elles, maladroitement vulgarisée, se recommande de Saint Anselme de Cantorbery, dans son ouvrage Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? *Quoi qu'il en soit de la justesse ou non de l'interprétation anselmienne, celle-ci revient, dans la prédication commune, à une conviction archaïque : Dieu ne saurait pardonner sans une compensation pour l'offense qui lui fut faite. L'épître aux Hébreux lue par René Girard soutient ce sentiment.*

Or, on le comprendra à la lecture des différents articles de ce cahier, l'épître aux Hébreux ne corrobore pas l'idée victimale. L'auteur de cet écrit s'efforce de relire à la lumière du culte vétéro-testamentaire et notamment de la liturgie du Yom Kippour, *la fête du pardon, l'itinéraire de Jésus, sa mort, et son entrée dans le sanctuaire céleste où il ne cesse d'intercéder pour nous. Loin*

de soutenir une interprétation victimale et compensatoire, l'auteur montre que Jésus abolit le système cultuel du sacrifice parce qu'il a, dans la faiblesse inhérente à notre condition humaine, mené à la perfection l'obéissance à un Dieu libérant. Ainsi l'épître aux Hébreux assume les croyances anciennes pour les conduire à la grandeur de ce qu'elles signifiaient de façon obscure : Dieu ne veut pas de victimes, mais des élus qui l'honorent en accomplissant sa volonté, chemin de leur sainteté personnelle. La faiblesse humaine n'est pas un obstacle à cette dynamique puisque Jésus intercède sans cesse pour que l'Esprit soit donné à chacun afin qu'il suive la voie qui le mène au terme de la foi : l'exultation et la jubilation dans la cité céleste.

C'est dans ce cadre que s'inscrivent les articles de ce cahier. Il revenait à Louis Dussaut d'ouvrir ce travail par la présentation de l'épître : il insiste sur l'originalité et la complexité de sa structure. Joseph Moingt s'attache à montrer que la lecture de René Girard n'est pas fondée et que l'épître, loin de soutenir l'idée traditionnelle de sacrifice, en subvertit finement le sens. Michèle Morgen affronte le difficile problème du "une fois pour toutes" dans son fondement christologique et ses conséquences pénitentielles et ultimes. Hugues Cousin essaie de lier le thème du sacerdoce du Christ à celui de la Révélation. Maurice Carrez, dans une note suggestive, éclaire la titulature du Christ si riche dans l'épître aux Hébreux. Adrian Schenker interprète l'épître à partir de la fête juive du pardon que Jean Massonnet étudie dans une note adjointe, fort éclairante. Enfin, René Kieffer montre à quel point l'Ancien Testament habite cette épître, et avec quelle liberté l'auteur en use pour glorifier le Christ.

Le lecteur percevra, à la lumière de ces articles, que l'interprétation de ce texte néo-testamentaire n'est pas simple. Réquisitionner le culte pour en subvertir le sens évident devait provoquer quelques malentendus : ils n'ont pas manqué dans la tradition ecclésiale.

Les auteurs de ce numéro :

Maurice CARREZ, pasteur, exégète, Montreuil

Hugues COUSIN, exégète, Auxerre

Louis DUSSAUT, franciscain, exégète, Paris

René KIEFFER, professeur d'Ecriture Sainte, Uppsala, Suède

Jean MASSONNET, professeur à la Faculté de Théologie, Lyon

Joseph MOINGT, jésuite, directeur de la Revue "Recherches de Science Religieuse", Paris

Michèle MORGEN, professeur d'Ecriture Sainte à la Faculté de Théologie de Strasbourg

Adrian SCHENKER, dominicain, professeur d'Ecriture Sainte à la Faculté de Théologie, Fribourg, Suisse

Louis DUSSAUT

Histoire et structure de l'épître aux Hébreux

L'épître aux Hébreux n'a pas été inscrite au Canon des Ecritures sans quelques difficultés : des communautés l'ont d'abord récusée, mais son attribution fausse à Saint Paul a favorisé sa reconnaissance. Aujourd'hui son authenticité, c'est-à-dire la désignation de son auteur effectif, demeure en suspens. Sans doute était-il un homme de culture : la complexité savante de la structure du texte en témoigne. Il était aussi un familier de la Bible : sa réinterprétation de l'Ancien Testament à partir du Christ le prouve.

Fernand Braudel, un des initiateurs de la réflexion dans la *longue durée*, s'est plu à déceler les premiers traits de l'*Identité de la France* dans ... sa préhistoire [1]. Audace éclairante ! Ce regard et cette conscience englobant la longue durée est désormais caractéristique de la modernité. Au moment d'envisager l'histoire de ce livre singulier du Nouveau Testament, *L'épître aux Hébreux*, n'est-ce pas un tel regard que nous devons porter ?

---

1. Fernand BRAUDEL, **Identité de la France**, Arthaud -Flammarion, 1986, T. 2, pp. 13-65.

I

Histoire du texte

Évoquons cette histoire en trois étapes relatives à sa préhistoire biblique, à son surgissement apostolique, enfin à sa réception ecclésiale.

Préhistoire biblique

La Bible juive a en fait toujours préparé son lecteur à ce regard de *longue durée*, lui offrant, en sa présentation de l'histoire sainte, la manifestation de l'*identité du croyant*. La Bible n'est-elle pas le lieu existentiel et la mémoire de l'histoire sainte: de la *Parole* de Dieu, du *Culte* de Dieu et de la *Seigneurie* de Dieu - ces trois traits majeurs des relations conviviales entre l'homme et son Dieu, "Dieu de tendresse et de pitié" (cf. Ex 34,6) ? Étendant son regard jusqu'aux origines du monde, la Bible scandait des étapes variées mais fondamentales de la foi au coeur de l'humanité: de l'Homme originel à Noé; d'Abraham et de sa descendance; de Moïse et de l'Exode; enfin des vicissitudes du peuple de Dieu en Palestine, toujours pécheur mais pardonné - sans oublier les promesses mystérieuses des prophètes sur un avenir radieux qui susciteront finalement l'attente d'un Messie, roi et prêtre.

Surgissement apostolique

La destinée singulière de Jésus de Nazareth - sa prédication et ses actes, sa mort et sa résurrection, confirmés par le témoignage de l'Esprit-Saint - inscrivent dans la foi de ses disciples la conscience qu'une nouvelle et décisive étape de l'histoire biblique vient de s'accomplir, et qu' elle influence secrètement toute l'histoire. La prédication de cette bonne nouvelle s'accompagne du surgissement de nombreux écrits :

- les Évangiles, nouveau genre littéraire de biographie, qui inscrivent les faits et gestes de Jésus dans l'attente biblique et transmettent ses révélations prophétiques, donnant à la foi de ses disciples un trait nouveau - l'*identité christique*.

- les écrits de saint Paul, de forme littéraire non pas évangélique mais théologique - que ce soit de façon occasionnelle ou réfléchie -

exposent les richesses spirituelles de l'union vitale du croyant à Jésus, Fils de Dieu. Témoins d'un ultime développement de sa pensée, les épîtres de la captivité - Philippiens, Colossiens et Ephésiens - forment un groupe distinct dans le *corpus* paulinien : elles exaltent, dans des passages de facture hymnique, la primauté absolue dans l'histoire du Fils éternel de Dieu.

- L'épître aux Hébreux, œuvre d'un disciple inconnu de la deuxième génération chrétienne, se situe à ce point de développement de la pensée apostolique. C'est avec les épîtres de la captivité qu'elle présente les affinités les plus étroites - soit de vocabulaire et de pensée, soit de structure d'ensemble et de mode d'exposition.

Pourtant, l'originalité de l'épître aux Hébreux est manifeste: il s'agit "de la modification de perspectives essentielles, d'un nouvel axe de vision, et pour tout dire d'une mystique" [2]. Cette originalité consiste "dans l'élaboration de sa théologie en fonction de métaphores cultuelles, dans sa conception du salut assimilé à une purification liturgique, et surtout dans sa christologie sacerdotale" (*ibid.*, p.146).

Relevons un dernier trait de cette *longue durée* de la genèse des écrits apostoliques, et précisément à propos de l'épître aux Hébreux: si cette épître est impensable sans les réflexions de Paul, "on pourrait presque dire que saint Jean n'aurait pas fait progresser si nettement la christologie évangélique sans l'apport personnel de *Hébreux*" (*ibid.*, p. 166).

Réception ecclésiale

L'Église s'est nourrie des textes apostoliques avant même qu'ils ne soient reconnus officiellement *canoniques*, c'est-à-dire retenus comme *inspirés* et donc déclarés Écriture Sainte. Cette reconnaissance, ou *canonicité*, doit être distinguée de l'*authenticité* du texte, à savoir celle du nom de l'auteur auquel il est attribué. L'histoire de la réception ecclésiale de l'épître aux Hébreux est celle d'une *longue durée* de controverses, depuis les origines jusqu'à nos temps modernes au sujet de l'*identité* de son auteur. En l'attribuant à saint Paul, on favorisait sa re-

2. C. SPICQ, **L'Epître aux Hébreux,** J. Gabalda 1952, T. 1, p. 146.

connaissance comme écrit inspiré ; les difficultés - de vocabulaire, de style ou de contenu, s'opposant à une attribution immédiatement paulinienne - suscitaient des doutes contre cette reconnaissance.

De cette histoire complexe - tant chez les Pères d'Orient et surtout d'Occident, que du temps de la Réforme et du Concile de Trente, jusqu'au début de ce siècle - retenons deux points importants : la *canonicité* de l'épître aux Hébreux est reconnue dans l'Église après le quatrième siècle ; en 1965, la Constitution *Dei Verbum* laisse à l'interprétation critique le soin d'établir l'authenticité de tout livre saint, sa canonicité étant sauve conformément à sa reconnaissance ecclésiale. Dans l'ensemble des échanges et influences vitales des écrits apostoliques, on peut donc désormais reconnaître à l'auteur de l'Épître aux Hébreux - en dépit de son anonymat - une exceptionnelle personnalité.

Cette histoire de la canonicité de Hébreux correspond à deux problèmes, à vrai dire d'actualité oecuménique : l'un, des relations vivantes entre l'Eglise, la Tradition et l'Ecriture sainte ; l'autre, de la diversité de théologies dans l'unité d'une même foi apostolique.

II

Structure du texte

Le travail d'écriture et le travail de lecture sont corrélatifs, certes, et dépendent de la culture, des circonstances et de l'intention de l'auteur ou du lecteur. La diversité du temps de l'écriture et des temps de lecture peut provoquer des difficultés ou des obscurités pour une correcte interprétation d'un texte.

Depuis Origène, les commentateurs se sont plu à exalter l'extraordinaire maîtrise littéraire de l'auteur de l'épître aux Hébreux. Subjugués par la prodigieuse harmonie de l'unique phrase du *Prologue* (1,1-4), dont la beauté est renouvelée en de si nombreux passages, ils ont néanmoins ressenti un certain malaise lorsqu'ils se sont proposé d'établir le plan de l'ensemble ou, selon le vocabulaire des recherches linguistiques modernes, sa structure.

Le développement ne manque pas, en effet, de dérouter l'analyste. C. Spicq relève plusieurs raisons à ces hésitations :

• l'imbrication constante des exposés doctrinaux et des exhortations morales ;

• l'art des transitions, d'où le flou sur les limites d'un sujet donné ;

• l'originalité de son mode de développement. L'auteur expose en quelques mots une notion très dense, puis en reprend l'un ou l'autre aspect à des stades et sous des modes divers, mais si éloignés de la proposition initiale et avec des débuts si nouveaux qu'on perçoit mal leur lien avec le thème fondamental. Au reste, ces développements subséquents ne sont pas absolument autonomes, ils rappellent un point déjà établi et en amorcent un autre: "En d'autres termes, presque toujours notre auteur traite, si l'on peut dire, plusieurs sujets à la fois. Mais dans un premier exposé, il met l'accent sur l'un d'eux, et il se réserve d'en souligner un autre postérieurement" [3].

Il en résulte une extrême diversité de plans proposés par les commentateurs. On peut les regrouper sous trois critères : conceptuels, en raison des idées exposées; littéraires, selon les formes rhétoriques employées; structurels, d'après les indices de vocabulaire marquant la structure du texte. Nous laissons de côté les deux premiers critères, nous présentons le troisième.

Les critères structurels ont conduit à l'élaboration de plans complexes. L.Vaganay en construisit un en 1940 qui divisait cette épître en cinq parties comprenant plusieurs sections. L'application en est laborieuse et peu satisfaisante. En 1962, A. Vanhoye regroupe méthodiquement divers procédés suggérés par des modernes : les annonces de sujet, la fréquence de termes caractéristiques, l'alternance des genres littéraires, les inclusions ; et aussi les dispositions symétriques, parallèles ou concentriques, de mots ou d'ensembles de termes à l'intérieur d'une même unité ou entre deux unités diverses. Ce procédé fait apparaître cinq parties d'inégale longueur, comprenant plusieurs sections. Sa construction de la structure littéraire de l'épître a recueilli une large approbation, mais quelques réserves ouvrent le champ à un approfondis-

---

3. C. SPICQ, **op.cit.**, T. I , p. 28. Un exemple : la situation des Anges, comparée à la prééminence du Fils (1,4), comporte l'affirmation de sa sainteté (v. 9), de son rôle créateur de l'univers - dont la transformation eschatologique est annoncée - (vv. 10-12) ; suit un second aperçu - reprise du *Prologue* - sur la prédication du Seigneur dans l'Histoire (2,1-4), puis la domination de l'Homme sur l'univers à venir (vv. 5-8), réalisé en Jésus (vv. 9-10)...

sement, notamment le fait que deux exhortations importantes sont placées hors décompte des sections [4].

Cela explique qu'en 1981, L. Dussaut reprenne, sur de nouvelles bases, les analyses de A. Vanhoye [5].

La méthode

Les procédés utilisés par ce dernier exégète ressortissent en fait à trois critères : sémantiques (signification) : annonces du sujet, genres littéraires ; topologiques (localisation) : inclusions, structures symétriques, mots-crochets ; statistiques (fréquence des mots) : surtout les termes caractéristiques...

La "méthode d'analyse structurelle" de L. Dussaut, en revanche, tient compte de ces critères de la façon suivante :

1. Le texte de Hébreux est distribué sur sept colonnes - de deux sections chacune - d'une surface géométrique qui représente la "surface du texte". En début d'analyse la répartition du texte, de soi 'pragmatique', bénéficie déjà du plan de A. Vanhoye mais alors *géométrisé* après quelques retouches. Ce sera une hypothèse de travail.

2. Le vocabulaire - réparti en *séries* diverses (selon le mot, le radical ou le thème) - est "localisé" sur des fiches, surface réduite du texte. Chaque fiche fait donc jouer ensemble les trois critères susdits. L'interprétation des données décèle la fonction que remplit tel ou tel mot ou ensemble de mots.

La Synopse structurelle

La synopse visualise les résultats de l'analyse. Elle présente d'un seul coup d'oeil tout le texte de l'épître aux Hébreux avec ses quatre niveaux de structuration : ses quatorze sections, ses sept colonnes, ses trois parties et son ensemble. Les unités que constituent les sections et les colonnes sont *idéalement* et graphiquement égales; les trois parties,

---

4. A. VANHOYE, **La structure littéraire de l'Epître aux Hébreux**, DDB, 1976.

5. L. DUSSAUT, **Synopse structurelle de l'Epître aux Hébreux. Approche d'Analyse structurelle**, Cerf 1981.

au contraire, comportent: 2 + 3 + 2 colonnes. En fait, des "inclusions" ou des "symétries", concentriques ou parallèles, d'ensemble de mots marquent, entre autres, toutes ces divisions et ses quatre niveaux structurels (cf. annexe p. 12). Cette architecture si minutieuse du texte s'insère elle aussi - sans doute comme un sommet - dans l'histoire : celle de la structuration littéraire des textes bibliques et antiques, qui de nos jours se dévoile peu à peu [6].

Point capital pour l'intelligence de l'Épître : chacune de ces trois parties esquisse une variante de *Fresque historique du salut*. Chacune, en effet, avec évocation ou développement divers, présente la suite semblable de sept périodes historiques :

1. les Origines (création, première ou renouvelée)
2. Abraham (Melchisédek)
3. Moïse (Exode et désert)
4. Palestine (culte)
5. vie de Jésus (naissance, passion, session)
6. l'Église(parole, culte, foi et obéissance)
7. Eschatologie (fin du monde et cité céleste)

En chacune de ces périodes l'auteur exalte la prééminence de Jésus - Fils de Dieu et Homme - par rapport aux personnages ou aux événements typiques de chacune d'elles. Par ailleurs chaque partie voit successivement *prédominer*, tout en les évoquant toutes trois, l'une des trois fonctions - prophétique, sacerdotale ou royale - du Fils. D'où la grandeur et la responsabilité redoutable de l'Église qui doit le manifester dans le monde.

Telle apparaît donc, pour l'heure, l'état de cette stupéfiante *complexité ordonnée* que nous présente la structure de l'Épître aux Hébreux. Le malaise que suscitait toutes les originalités d'écriture de l'auteur se dissipe : il fait place à une admiration émerveillée, toute pénétrée qu'elle demeure devant le mystère de la présence du Fils dans l'Histoire. La théologie de Hébreux est essentiellement une théologie de l'Histoire.

Louis DUSSAUT

---

6. Ch. H. TALBERT, **Literary patterns, theological themes, and the genre of Luke-Acts**, Missoula,1974.

Sommaire du plan donné dans la Synopse

1ère PARTIE (1,1 - 5,11) : **première fresque historique (prophétique)**

1ère Section (1,1-14) : Dieu y est énonciateur. Le Prologue manifeste le Fils: prophète, prêtre et roi. Comparé à l'univers spirituel des Anges, des serviteurs, seul il est Fils et Dieu; comparé à l'univers matériel, terre et cieux, périssables, seul il est Créateur, éternel.

2ème Section (2,1-18) : comparé à l'univers humain et en supériorité sur les Anges, Jésus est référé à trois origines primordiales : l'Eglise, l'Homme et la descendance d'Abraham.

3ème Section (3,1 - 4,5) : la prééminence de J.C. sur Moïse développe la spiritualité pérégrinante de l'Exode: les chrétiens doivent éviter l'incrédulité de ceux qui n'entrèrent pas dans le repos.

4ème Section (4,6 - 5,11) : contrairement à Josué puis à Aaron, notre Grand Prêtre pénètre dans le repos de Dieu, créateur, aux cieux en raison de sa sainteté - par l'obéissance de toute sa vie, devenu "pour ceux qui lui obéissent" (l'Eglise), "cause de salut éternel" (eschatologie).

2ème PARTIE (5,11 - 10,39) : **deuxième fresque historique (sacerdotale)**

5ème Section (5,11 - 6,20) : cette Exhortation, en un contexte de Genèse, invite les chrétiens à maintenir la fidélité à leur initiation baptismale; elle invite à se remémorer leurs débuts, et la persévérance d'Abraham, fondée sur la promesse assermentée de Dieu.

6ème Section (7, 1-28) : le Ps 110,4 - exploité d'après le récit de la rencontre d'Abraham et de Melchisédek - atteste la nouveauté et la supériorité du sacerdoce de "Notre Seigneur" sur le sacerdoce lévitique, originé en Aaron. A ceux-ci - multiples, faibles et mortels - s'oppose l'unicité, l'éternité et la sainteté du "Fils parvenu à l'accomplissement".

7ème Section (8,1 - 9,10) : "Point capital" de toute l'Epître, la Colonne centrale commence avec cette Section et la suivante: toutes deux centrées sur les deux Alliances, ici l'annonce du rejet de "l'ancienne" et de l'établissement d'une "nouvelle". Cette deuxième confrontation entre notre Grand Prêtre et Moïse, oppose les Tentes christique et mosaïque comme la "véritable" à la "copie"

8ème Section (9, 11-28) : du "Christ" - titre en position centrale de toute l'Epître - et "Grand Prêtre de la Tente plus grande..." est exaltée l'efficacité de "l'offrande de soi-même" et de son "Sang". Au centre, l'inauguration de l'Alliance mosaïque illustre l'inauguration plénière de la nouvelle Alliance dans la mort du Christ. Une bonne fois, il est "entré dans le sanctuaire véritable", contrairement aux grands prêtres qui, chaque année, n'entrent que dans une "copie" du sanctuaire.

9ème Section (10, 1-18) : à l'offrande incessante et impuissante des multiples sacrifices de la Loi, est opposée l'unique "offrande / sacrifice" de "Jésus Christ", faite une fois pour toutes dès son incarnation jusqu'à sa "session" et capable de sanctifier à jamais. L'Esprit-Saint atteste qu'ainsi est instituée la nouvelle Alliance.

10ème Section (10, 19-39) : sûrs "d'accéder au sanctuaire" par l'efficace "chemin" qu'est la vie de Jésus, les chrétiens - en une seconde Exhortation - sont encouragés à pratiquer les trois vertus théologales, à éviter le châtiment menaçant le pécheur qui méprise la Trinité et, comme au début, à maintenir leur vie charitable et leur foi dans l'attente de "Celui qui vient".

3ème PARTIE (11,1 - 13,21/25) : **troisième fresque historique (royale)**

11ème Section (11, 1-31) : elle commence l'illustration de la vie de foi, sacrificielle et pérégrinante, de la Genèse à l'Exode. La geste d'Abraham est placée au centre des temporalités antédiluviennes (Création, Abel et Caïn, Hénoch, Noé), patriarcales (Abraham, Isaac, Jacob et Esaü, Joseph) et mosaïque (naissance et vocation de Moïse jusqu'à la Pâque).

12ème Section (11,32 - 12,13) : elle place le combat de Jésus contre le péché au centre des trois temporalités: des Israélites en Palestine, de l'existence de Jésus, puis de la communauté chrétienne qui endure pareillement l'exigeante pédagogie paternelle de Dieu.

13ème Section (12, 14-29) : la communauté chrétienne est invitée à poursuivre la paix et la sanctification par des mises en garde : rejet d'Esaü, châtiment au Sinaï, bouleversements eschatologiques.Car "Nous recevons un royaume inébranlable".

14ème Section (13, 1-21/25) : elle s'ouvre sur un rappel de devoirs concrets. Deux aperçus sur la charge pastorale des chefs défunts ou actuels (13,7-8.17-18), entourent un dernier parallèle entre le culte ancien et le culte nouveau (vv. 9-16), important pour sa référence eucharistique et son expression sacrificielle de la vie chrétienne, en marche vers la Ville céleste.

Joseph MOINGT

La fin du sacrifice

L'épître aux Hébreux, selon R. Girard, est responsable de l'efflorescence extraordinaire de l'interprétation sacrificielle de la mort de Jésus. Les Evangiles, il est vrai, ne travaillent pas dans ce sens si on estime que le "sacrifice" signifie le versement du sang d'une victime au Père pour obtenir le pardon des péchés. Aussi, le christianisme est apparu à beaucoup une religion sacrificielle. En dépit de l'interprétation de R. Girard, l'épître aux Hébreux oriente dans le même sens. Elle met en garde contre un retour sécurisant aux sacrifices anciens : tout le culte juif est aboli par le Christ parce que son sens est suprêmement réalisé en lui. Car, ce n'est point dans la précarité qu'il est prêtre ou médiateur, mais par sa résurrection. Ce n'est pas par son immolation qu'il plaît à Dieu, mais par l'obéissance en toute sa vie. Jésus, en effet, ne doit rien au sacerdoce lévitique. Il relève d'un autre sacerdoce. Aussi l'horizon apparemment sacrificiel du texte est-il une condescendance à ceux qui jugeront encore nécessaire le sacrifice selon les critères, même convertis, de l'Alliance première. L'offrande de Jésus est le don qui répond au pardon. Elle abroge le sacrifice ancien, elle ne s'y substitue pas.

L'épître aux Hébreux présente une particularité bien connue : de tous les écrits du Nouveau Testament, c'est le seul qui parle de la personne du Christ en termes sacerdotaux, l'un des rares à parler de sa mort en termes sacrificiels, et avec une telle abondance, et surtout le seul à construire systématiquement, on peut le dire, à coups de références à l'Ancien Testament, une théologie du sacerdoce et du sacrifice du Christ. Ce fait n'est pas discutable, il est à la portée de tous de le constater. A s'en tenir à ses apparences immédiates, et avant tout essai d'interprétation, il se prête à une double conclusion. Etant donné, d'une part, que cette théologie, sous la forme où elle se présente, est sans équivalent dans les autres écrits du Nouveau Testament et n'y trouve que peu de points d'attache, on peut en conclure que l'épître aux Hébreux a opéré un retour délibéré aux conceptions sacrificielles de l'Ancien Testament, à l'encontre de l'Evangile qui s'en était écarté non moins délibérément. Etant donné, d'autre part, que cette théologie est partie intégrante, et capitale, du dogme chrétien, il faudrait ensuite en conclure que l'épître est responsable de cette dérive, sinon de cette perversion du christianisme.

Ces deux conclusions ont été soutenues voici une quinzaine d'années par René Girard, à l'appui d'une thèse de portée beaucoup plus vaste que je rappellerai en quelques mots seulement [1]. Dans toute religion, le sacrifice, qui est la reproduction rituelle du meurtre originaire fondateur de la société, exprime et dissimule à la fois le mécanisme de la victime émissaire, grâce auquel la société conjure la violence qui risque d'engloutir l'humanité et se réconcilie avec elle-même, au prix d'une autre violence, il est vrai, mais arbitraire et maîtrisée [2]. Les Prophètes de l'Ancien Testament entament la dénonciation du culte sacrificiel, que Jésus conduira à son terme : "En subissant la violence jusqu'au bout, le Christ révèle et déracine la matrice structurale de toute religion", il démystifie les mythes sacrificiels [3]. En prêchant un Dieu d'amour, qui répudie la violence sous toutes ses formes, il

1. R. GIRARD, **Des choses cachées depuis la fondation du monde**, Grasset, 1978. Sur l'épître aux Hébreux, voir les pages : 216, 248, 251-254, 271, 275-276. Voir aussi **Esprit**, 1973, n° 11, "La violence et le sacré, Discussion avec René Girard", pp. 556-558.

2. **Des choses cachées...**, pp. 32-42.

3. **Ibid.**, pp. 177-178, pp. 201-202.

montre que les sacrifices ne sont d'aucun secours, et qu'il faut considérer en face ce qu'ils ne font que nous cacher, à savoir que le mal est en nous, dans ce désir jaloux que chacun éprouve envers l'autre comme envers son *double* et qui réengendre sans cesse la violence. Ce faisant, Jésus retourne contre lui le jeu de la violence ; c'est ainsi qu'il prendra dans sa mise à mort *figure* de victime émissaire, sans avoir jamais laissé entendre, quant à lui, qu'il allait à la mort en exécution d'un "pacte sacrificiel" conclu entre Dieu et lui [4]. Les évangiles sont d'une parfaite clarté sur ce point, Paul également. "C'est par la suite, avec l'Epître aux Hébreux et les autres textes qui s'en inspirent ou qui relèvent d'une inspiration analogue, vraiment régressive cette fois, que triomphe l'interprétation sacrificielle dont la théologie chrétienne ne s'est pas encore libérée [5]."

Seul ce dernier point de la théorie de René Girard nous retiendra ici [6], et nous nous poserons à son propos deux questions : La responsabilité de la "dérive" sacrificielle du christianisme historique incombe-t-elle principalement à cette épître ou est-elle plus largement partagée ? Sa lecture sacrificielle s'impose-t-elle absolument ou peut-elle être réinterprétée ou corrigée en un sens différent ?

I

L'influence de l'épître

L'influence ne peut pas être minimisée, pour les motifs déjà dits : chaque fois qu'il est question du sacerdoce du Christ dans la tradition ou le dogme, l'épître est forcément citée, puisqu'il n'y a pas d'autre texte du Nouveau Testament à en parler en propres termes, et chaque fois également qu'on parle de son "sacrifice", puisqu'elle est la seule à en traiter de façon aussi argumentée. Il ne s'ensuit pas qu'elle soit la seule responsable - René Girard ne le dit pas - de la doctrine sacrificielle du christianisme, ni même la principale - ce qu'il soutient à

4. **Ibid.**, pp.203-209, pp. 229-238.

5. **Ibid.**, p. 216.

6. Sur son interprétation non sacrificielle de la mort de Jésus, cf. Raymond SCHWAGER, "La mort de Jésus. René Girard et la théologie" in **Rech.Sc.Rel.** 73 (1985), pp. 481-502.

l'évidence. En effet, l'implantation de l'épître dans les communautés chrétiennes ne s'est pas faite sans difficulté : elle ne jouissait pas d'une origine apostolique, ni du patronage d'une église de fondation apostolique, elle n'est pas entrée dans le canon des Ecritures dès l'époque où il a commencé à se fixer ; durant plusieurs siècles en Occident, elle n'a pas été reçue comme Ecriture canonique, ou elle a même été rejetée ; sa réception en Orient a été plus rapide et plus générale, mais non exempte de discussions. Ce manque d'autorité ne qualifiait pas l'épître pour imposer une doctrine prétendue contredite par tout le reste du Nouveau Testament. Ou bien il faudrait admettre que son influence ne se soit exercée qu'à une époque tardive, par exemple, comme le suggère Girard, quand "la théologie médiévale a pleinement formulé (...) le postulat inévitable auquel aboutit la lecture sacrificielle de l'Epître aux Hébreux" et qui est "celui d'une exigence sacrificielle de la part du Père" [7]. Mais croira-t-on que le christianisme ait attendu si longtemps pour se transformer en religion sacrificielle ?

Laissons de côté ce problème historique, qui exigerait des analyses appropriées (qu'on ne trouve pas chez notre auteur), et posons-nous deux autres questions, mais sans nous écarter de notre épître : qu'est-ce qu'une théologie sacrificielle ? et qu'est-ce qu'une religion sacrificielle ?

La théologie sacrificielle

Si nous "postulons" qu'une telle théologie, au sens strict, est la théorie selon laquelle le Père exige la mort du Fils en expiation des péchés des hommes, je conviens qu'elle est absente du Nouveau Testament, et il nous faudra examiner plus tard si elle est vraiment "postulée" par notre épître. Il n'empêche qu'une valeur salutaire de rédemption des péchés et de réconciliation des hommes avec Dieu est attribuée à la mort du Christ un peu partout, par Paul, par Jean et en d'autres écrits, et que cette valeur salutaire est plusieurs fois exprimée dans ces écrits en termes sacrificiels. Je conviens encore que ces termes sont rares et qu'on a sans doute tort de les prendre au sens

---

7. **Des choses cachées** ..., p. 206.

strict, encore faudrait-il les prendre en compte. Il faudrait notamment apprécier le rôle considérable joué en ce domaine par la parole que l'évangile de Matthieu met sur les lèvres de Jésus à la Cène et qui renvoie on ne peut plus directement aux sacrifices de l'ancienne loi : “Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, versé pour une multitude pour le pardon des péchés”. J'admets qu'on ne peut, à cause de cette seule parole, imputer à Jésus une conscience victimale que l'ensemble de son enseignement et de son comportement ne confirme pas, ou plutôt dément. Il faudrait du moins en discuter. Mais René Girard n'accorde aucune attention à ce texte et guère plus aux autres expressions sacrificielles qu'on rencontre en dehors de l'épître aux Hébreux ; et surtout il semble bien identifier la valeur salutaire que les écrits du Nouveau Testament reconnaissent unanimement à la mort de Jésus à la notion sacrificielle qu'il en exclut ; en tout cas, il ne les distingue nulle part clairement l'une de l'autre [8]. Or, il est certain que les Pères de l'Eglise n'auraient pas argumenté sur cette épître comme ils l'ont fait, s'ils n'avaient trouvé son langage accordé avec d'autres expressions, et surtout sa doctrine consonante au moins à quelque degré avec la théologie de la Croix du Nouveau Testament.

En d'autres termes, affirmer que la mort du Christ est salutaire, qu'elle nous libère du péché et de la mort par la révélation et le don qu'elle nous fait de l'amour tout gratuit de Dieu, cela ne revient pas à dire qu'il est allé à la mort par l'obligation d'offrir à Dieu la réparation de nos fautes ; inversement, dire qu'il est mort pour expier nos fautes, cela peut signifier simplement que sa mort est salutaire par le bienfait qu'elle nous apporte, sans arrière-pensée, non en vertu du “mécanisme sacrificiel” de cette mort, mais de son effet de grâce. Si cette distinction était mieux appréhendée, la “lecture sacrificielle de la passion” apparaîtrait peut-être comme un “malentendu”, mais pas comme “le malentendu le plus paradoxal et le plus colossal de toute l'histoire [9]” que René

8. R. SCHWAGER, **op.cit.**, s'attache à prouver la conformité de la théorie de Girard avec la doctrine chrétienne de la Passion, du fait que Jésus, selon lui, est mort victime de l'humanité pécheresse et qu'il s'est identifié à tous les gens souffrants. Je ne suis pas sûr, pour ma part, que Girard argumente sur ces points avec assez de force et de clarté pour justifier la notion de mort “salutaire” contredistinguée de celle de mort ‘sacrificielle”.

9. **Des choses cachées** ..., p.204.

Girard se donne la tâche de dévoiler à nos yeux ébahis. Car elle a un fondement indéniable dans la foi chrétienne, mais son langage demande à être décrypté. Le langage sacrificiel était naturel aux mentalités religieuses pour exprimer les réalités du salut, car le culte sacrificiel était la seule voie connue de réconciliation avec Dieu ; et il en est ainsi parce que, de tous temps et en tous lieux, les relations, trop dépendantes, des hommes avec la divinité étaient marquées par un état de violence, jusqu'à ce que Jésus vienne les libérer de la peur de Dieu et leur révéler que son Père ne réclamait d'eux que leur amour. C'est pourquoi il y a si peu de sacrificiel dans la théologie du salut du Nouveau Testament ; c'est pourquoi il y en a quand même un peu.

La religion sacrificielle

Cette réflexion ne minimise pas l'influence de l'épître aux Hébreux sur la théologie sacrificielle du christianisme, elle la relativise. Si nous passons maintenant à la question de la religion sacrificielle, cette influence disparaît quasi totalement. Dès le début du IIIe siècle, le christianisme se montre en possession de trois institutions qu'il est légitime d'appeler "sacrificielles" même si elles ne le sont pas encore au sens fort qu'elles prendront par la suite (dans le catholicisme) : le sacrement du pardon du péché en vertu de la passion du Christ (la "satisfaction" était la partie principale de la pénitence publique), le "sacrifice" de la messe (plus tard appelé "propitiatoire") où est représenté et offert à Dieu celui de la Passion, et le sacerdoce sanctifié par l'Esprit du Christ pour offrir à Dieu le culte de l'Eglise. Or, l'épître aux Hébreux n'a pu jouer aucun rôle, si ce n'est malgré elle, dans ces trois institutions. Ni dans la première, puisqu'elle rejette formellement la possibilité d'une autre rémission des péchés après le baptême (Hé 6,4-6 : ce texte est cité, en ce sens négatif, dans les premières années du IIe siècle et, plus tard, à l'appui de la loi d'une "seconde pénitence mais unique"). Ni dans le cas de l'eucharistie, car l'épître n'y fait pas allusion et ne connaît pas d'autres "sacrifices" pour les chrétiens que ceux de la prière et des œuvres charitables (Hé 13,15-16), ni surtout d'autre "offrande" que celle du sang du Christ faite "une fois pour toutes" (Hé 9,12.27). Quant à l'ordre sacerdotal, elle n'envisage aucune participation des "dirigeants" de la communauté (Hé 13,7) au sacerdoce du Christ, présenté comme celui qui est, et restera à jamais,

l'unique prêtre (Hé 10,12) [10]; d'ailleurs, la première fois que le vocabulaire sacerdotal est utilisé à propos de la consécration de l'évêque, dans la *Tradition apostolique* dite d'Hippolyte (début du IIIe siècle), référence est faite, comme dans l'épître aux Hébreux (sous son influence ? c'est possible, mais difficile à prouver), aux prêtres de l'ancienne loi, mais sans référence au sacerdoce du Christ, ni dans la prière consécratoire ni dans la prière eucharistique qui la suit, ni ailleurs.

On ne pourra donc pas dire que le christianisme est devenu une religion sacrificielle par la faute de l'épître aux Hébreux. Comment l'est-il devenu ? Parce qu'il s'est répandu chez des peuples païens "qui n'avaient pas été touchés par l'Ancien Testament" [11] ? C'est l'explication de René Girard, qui ne s'intéresse d'ailleurs pas aux pratiques religieuses du christianisme primitif. Mais il convient de serrer de plus près les réalités historiques. Le christianisme naissant n'a pas de culte proprement dit, célébré dans des lieux consacrés et selon des rituels traditionnels ; le baptême se pratique n'importe où, l'eucharistie est un repas communautaire pris dans les maisons, la liturgie de l'un et de l'autre est très pauvre. Il est bien compréhensible qu'il ait cherché assez vite à se doter d'un culte et on a maintes preuves qu'il a, pour cela, largement puisé dans les rituels du judaïsme connus par les livres saints et par les traditions synagogales observées dans plusieurs communautés chrétiennes. Dans toutes les religions le sacrifice est l'acte suprême du culte et il en imprègne à quelque degré toutes les pratiques. Chez les juifs, l'enseignement des prophètes n'avait nullement subverti le culte sacrificiel, comme semble l'imaginer René Girard. C'est ainsi (et peut-être également sous l'influx de l'imaginaire religieux païen) que le culte chrétien s'est trouvé lui aussi, dès ses origines, structuré de références sacrificielles, qui paraissaient accordées aux lectures sacrificielles des Ecritures chrétiennes, pour la raison et de la façon indiquées plus haut.

---

10. Un excellent connaisseur de l'épître aux Hébreux a cherché à établir des passerelles entre le sacerdoce du Christ, tel qu'il y est présenté, et celui des ministres de l'Evangile : Albert VANHOYE, **Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament**, Seuil, 1980. Malgré la finesse de ses analyses, sa démonstration ne m'avait pas convaincu, pour ce qui concerne la théologie de cette épître : cf. **Rech.Sc.Rel**. 69 (1981), pp. 573-598.

11. **Des choses cachées...**, p. 275.

Il est une chose cependant qui ne reviendra pas dans le christianisme, et c'est le sacrifice comme tel ; les sacrifices païens finiront par être détruits par lui sans être remplacés. Pour ce motif, le christianisme naissant prendra dans le monde religieux de son temps une figure absolument insolite, celle d'une *religion non sacrificielle*, au point que les chrétiens seront accusés et persécutés pour crime d'athéisme. Ce fait si rare dans l'histoire des religions méritait d'être signalé par qui entreprend de raconter l'histoire de la violence sacrificielle. L'épître aux Hébreux n'y a peut-être été pour rien, il n'empêche que ce résultat était logiquement appelé par sa théologie sacrificielle, - peut-être finalement pas aussi sacrificielle qu'elle ne le paraît ?

II

Relecture de l'épître

La théologie sacrificielle de l'épître est, en effet, commandée par un principe souverain, maintes fois répété, qui en limite la portée et qui en change peut-être la nature, le principe de "une fois pour toutes" (*ephapax*) [12] : parce que le Christ s'est offert et est entré dans le sanctuaire "une seule fois", "une fois pour toutes" (Hé 7,27; 9,12.26.28; 10, 10.12.14), tous les sacrifices du passé sont abolis et vidés de leur substance, et la route de l'avenir barrée à jamais à tout retour du sacrificiel ; et cet "unique sacrifice" du Christ est lui-même arraché à l'histoire, il n'en reste plus qu'une image céleste, non de violence, mais de *repos* : "Car celui qui est entré dans son repos s'est mis, lui aussi, à se reposer de son ouvrage, comme Dieu s'est reposé du sien. Empressons-nous donc d'entrer dans ce repos ... (Hé 4,10-11). Cette théologie-là paraît bien fonder une religion sacrificielle, du fait qu'elle pose à son fondement un acte sacrificiel ; mais elle lui interdit, du même mouvement, d'entrer dans le procès de la violence sacrificielle, puisque le sacrifice fondateur est non réitérable. Son souvenir, s'il faut se le rappeler, se confond avec la proclamation de la fin de l'ère sacrificielle. Contradiction ? Peut-être, mais il faut y regarder de plus près.

---

12. Ce principe n'est pas cité une seule fois par René Girard, qui ne se livre d'ailleurs pas à une véritable exégèse de l'épître, traitée en moins de quatre pages. C'est pourquoi je m'abstiens de me référer à lui désormais.

Nous devons nous poser deux questions préalables : pour quel motif l'épître est-elle intéressée à parler de sacrifice ? et d'où lui vient l'idée, inconnue des autres auteurs du Nouveau Testament, de faire de Jésus un prêtre ? Nous pourrons alors analyser sa conception du sacrifice - de celui du Christ comparé à ceux de l'ancienne loi, et décider enfin, en connaissance de cause, si elle engage vraiment, et jusqu'à quel point ou en quel sens, le christianisme dans la voie du sacrificiel. Toutefois, mon intention n'est pas de me livrer à une étude technique et détaillée du texte, mais simplement de dégager quelques orientations susceptibles d'en éclairer la lecture, en me résignant d'avance à laisser dans l'ombre ou dans l'incertitude bien des points de cet étrange écrit.

Pourquoi ce recours au sacrificiel?

Tout d'abord, quelle est la motivation de ce "sermon" ? "Je vous engage à supporter ce sermon!" écrit l'auteur à la fin de sa "lettre" (Hé 13,22) [13]. Il avait donc conscience de rabrouer son auditoire, d'aller à l'encontre des sentiments de beaucoup d'entre eux ; et de fait, partout affleure le soupçon, le reproche, la menace, l'encouragement, l'exhortation. Cette communauté s'est bien éloignée de la ferveur première de sa foi (10,32), et elle a maintenant besoin qu'on lui rappelle les enseignements élémentaires (5,11-13) ; elle a perdu "l'espérance" (10,23), "l'assurance" (10,35), "l'endurance" (10,36), elle est "accablée par le découragement" (12,3), elle part "à la dérive" (2,1), néglige le salut (2,3), reste à la traîne (4,1), elle est en danger d' "incrédulité" et d' "endurcissement" (3,12-13), d' "indocilité" et de "chute" (4,11) ; il faut l'encourager à se convertir et à se corriger (12,1-8), à tenir bon dans la foi (3,13-14) ; il y a du "trouble" dans la communauté (13,15), menacée de se désagréger au point que plusieurs "désertent vos assemblées" (10,25) ; ce trouble est provoqué par la prédication de "doctrines étrangères" (13,9), qui mettent en péril de renier la foi au Fils de Dieu (6,4-9) et de "profaner le sang de l'alliance" (10,29), ce qui motive la menace du jugement de Dieu (10,26-27), car "il est terrible de tomber aux mains du Dieu vivant" (10,31).

13. J'utilise la traduction de la **T.O.B.**

Voilà la situation ecclésiale qui a provoqué cette instruction sur le sacrifice. On peut en conclure avec grande vraisemblance que les "Hébreux" auxquels la lettre est adressée étaient tentés de se placer à nouveau sous la sécurité de la loi et de mettre leur espérance de salut dans le culte sacrificiel de la loi, situation comparable à celle des Galates qui avait amené Paul à leur écrire sur le même ton pour les détourner de revenir aux pratiques du judaïsme. Ces gens sont tentés de retourner au Temple pour y chercher le pardon du péché, et l'auteur de la lettre leur répond par des menaces : vous n'avez rien à en attendre, car ce culte est vide, et tout à y perdre, puisque cela équivaudrait à renier la foi au Christ ; et par des encouragements : vous n'avez rien à envier au culte juif, car nous avons, nous aussi, un culte, un sacrifice, un autel et un prêtre, le seul sacrifice qui plaise à Dieu, le seul prêtre qui se tienne à jamais en sa présence. Cette visée polémique de l'épître limite sa portée théologique. Elle ne se livre pas directement, sereinement à une étude théologique du sacrifice du Christ sur le modèle de ceux de la loi ; inversement, elle parle du premier dans le but exprès de déprécier les seconds. Il serait contraire à cette visée de projeter l'essence du sacrificiel de la loi dans le concept du sacrifice du Christ et, si nous trouvons celui-ci exprimé dans le même langage que celui-là, nous devons nous garder de le comprendre dans le même registre sémantique," car un changement de sacerdoce entraîne forcément un changement de loi" (Hé 7,12).

Jésus, constitué grand prêtre

Le sacrifice est l'affaire des prêtres (Hé 5,1). On ne peut parler de la mort du Christ en termes sacrificiels que si l'on peut parler de sa personne en termes sacerdotaux : le Christ doit être prêtre pour pouvoir s'offrir lui-même en sacrifice. Qu'est-ce qui se prêtait dans sa personne ou dans son comportement à revêtir la figure du sacerdoce ? La réponse à cette question se découvre facilement. Le prêtre est ici le plus souvent désigné ou vu comme le grand prêtre qui avait le privilège d'entrer une fois par an dans le Saint des Saints en traversant le voile du sanctuaire pour s'y tenir en présence de Dieu et accomplir le rite d'expiation pour les péchés de tout le peuple en lui offrant le sang de la victime préalablement immolée et en faisant des aspersions avec ce sang, acte qui était le sommet du culte israélite (Hé 9,1-7). L'entrée d'Aaron sous la Tente de réunion est le modèle de cette description

(Ex 28,43; 29,30; Lv 4,5-7; 9,5 suiv.; 16,2-16). Semblablement, Jésus est constitué grand prêtre lorsque, ayant traversé les cieux (4,14; 10,20), il est intronisé par Dieu à la tête de sa maison (Hé 3,5; 5,5-6.10; 10,21), entre dans le sanctuaire (6,20; 9,11-12.24) et s'assied à la droite de Dieu comme ministre de ce sanctuaire (8,1-2; 10,12), pour y remplir sa fonction sacerdotale par l'offrande de son propre sang, une seule fois et une fois pour toutes (7,27; 8,3; 9,12-14.25-28; 10,10.12-14.19). C'est donc par sa résurrection, comprise comme son intronisation auprès de Dieu en qualité de Fils, que Jésus est constitué grand-prêtre, parce qu'il entre en possession de la vie éternelle et qu'il en devient le médiateur pour tous ceux qui approchent de Dieu à travers lui : c'est le fondement même de l'unicité et de la singularité de son sacerdoce "selon l'ordre de Melchisédek" (5,5-6.9-10; 6.20), car Jésus y "accède en vertu de la puissance d'une vie indestructible" (7,16), "parce qu'il demeure pour l'éternité" (7,24.28), et qu'il est ainsi devenu "pour tous ceux qui lui obéissent cause de vie éternelle" (5,9).

Nous obtenons ici une nouvelle et précieuse indication. Jésus est appelé grand prêtre pour la même raison, fondamentalement, qu'il est reconnu Fils de Dieu pour l'éternité (Hé 7,28) par tous les autres écrits du Nouveau Testament, parce qu'il est le seul à ouvrir, à tous ceux qui le suivent, la route du ciel où il est entré le premier, au titre de médiateur ou "grand prêtre des biens à venir" (9,11). Dans le contexte ecclésial que nous avons évoqué, sa qualification sacerdotale est destinée à rassurer ceux qui, privés des assurances du culte traditionnel, doutaient d'avoir auprès de Dieu un intercesseur cultuel, capable de lui présenter leurs prières et d'obtenir de lui miséricorde (4,14-16; 9,14; 10,19-22; 13,10). Si le ministère du prêtre consiste à servir d'intermédiaire entre Dieu et les hommes (5,1), nul n'y est plus apte que le Christ, lui qui a partagé notre condition mortelle (2,17-18) et qui se tient maintenant au plus près de Dieu en condition de Fils unique (3,5). Assurément, le qualificatif de prêtre a encore un autre sens, plus précis, à savoir un rapport au sacrifice, que nous allons maintenant considérer. Mais la qualité sacerdotale est prioritaire et liée à la résurrection de Jésus, puisqu'il doit être établi prêtre pour pouvoir offrir le sacrifice. Ce point pourrait bien être d'une importance capitale.

Il est notable, en effet, que l'épître aux Hébreux situe régulièrement son sacrifice au ciel, et non sur terre, en suite de sa résurrection et non immédiatement dans sa mort ; quelques versets peuvent être

compris autrement (par exemple : 9,15; 13,12), mais la plupart (les références ont été données) désignent comme sacrifice l'offrande que Jésus fait à Dieu de son sang directement dans le sanctuaire, c'est-à-dire après son entrée au ciel et son intronisation sacerdotale. Il n'y a d'ailleurs rien en cela qui doive nous étonner. Bon connaisseur du rituel et de la théologie sacrificielle, l'auteur de la lettre savait que le sacrifice ne consiste pas dans l'immolation de la victime, qui se faisait en dehors du sanctuaire proprement dit, mais dans l'offrande et l'aspersion du sang faites par le grand prêtre sur l'autel et à l'intérieur du sanctuaire, et que l'expiation du péché, ainsi que l'explique Gerhard von Rad, n'est pas faite par le sacrifice, pris matériellement, mais par Dieu lui-même, qui l'accepte ou le refuse, qu'elle n'a pas Dieu pour destinataire, mais le peuple, qu'elle "n'était pas un acte punitif, mais un événement salutaire", accompli par Dieu qui "interrompait la chaîne de causalité du péché", c'est-à-dire sa transmission dans le peuple [14]. Ce n'est donc pas la mort de Jésus qui est formellement son sacrifice.

Certes, Jésus devait mourir pour pouvoir offrir son sang. Mais pas forcément d'une mort violente, car "le pouvoir expiatoire n'a pas son siège dans le sang, mais dans la vie dont il est le véhicule" [15] : c'est par l'offrande de lui-même, de sa personne, que Jésus expie le péché. Dans la pensée de l'auteur de la lettre, y avait-il quelque nécessité que Jésus mourût de mort violente ? Jésus, dit-il, devait "subir l'épreuve" de la souffrance et de la mort pour "partager la même condition" que nous, "réduire à l'impuissance celui qui détenait le pouvoir de la mort, c'est-à-dire le diable", et nous délivrer de l'esclavage de la mort (Hé 2,10-15.18) : cela n'impliquait pas qu'il fût immolé en sacrifice, pourvu qu'il ait été "éprouvé en tous points à notre ressemblance, mais sans pécher" (4,15). Les chrétiens sont invités à faire preuve de la même "endurance" que lui lorsqu'il eut à subir "l'épreuve" de la croix "de la part des pécheurs" (12,1-3) : cette réflexion ne désigne pas la croix en tant qu'acte sacrificiel. Jésus, dit-il encore, "offrit prières et supplications avec grand cri et larmes à celui qui pouvait le sauver de

---

14. Cf. Gerhard von RAD, **Théologie de l'Ancien Testament. Théologie des traditions historiques d'Israël**, Labor et Fides, Genève, 1957, pp. 234-239 (avec références scripturaires), cité p.238.

15. Id., **ibid.**, p.237, avec référence à Lv 17,11 : le sang de la victime est "donné" par Yahvé pour rétablir la communication de la vie.

la mort, et il fut exaucé en raison de sa soumission" (5,7) ; autrement dit, il accepte d'affronter la mort et il en est récompensé par la gloire de la résurrection (cf. 2,9) : cela semble écarter l'idée d'un "pacte sacrificiel" entre lui et Dieu. C'est pourtant volontairement qu'il s'offre : sachant que Dieu ne veut pas des holocaustes de taureaux et de boucs, il lui dit : "Me voici, je suis venu pour faire ta volonté" (10,4-11) ; c'est donc de l'offrande de toute sa vie, d'une vie toute d'obéissance, qu'il fait "un sacrifice unique pour les péchés" (10,12), et la puissance de sanctification ou d'expiation de ce sacrifice ne réside dans son sang que de façon symbolique, elle est formellement intérieure à la conformité de sa volonté à celle de Dieu : "C'est dans cette volonté que nous avons été sanctifiés par l'offrande du corps de Jésus, faite une fois pour toutes" (10,10).

Mais encore, à quelle nécessité de rédemption ou d'expiation ou de sanctification répond ce sacrifice et par quelle sorte d'efficacité obtient-il de Dieu le pardon des péchés ? L'argumentation de l'épître éclaire le problème en cela même qu'elle a d'apparemment contradictoire. D'un côté, elle veut détourner les chrétiens d'obéir à la loi sacrificielle mosaïque, qu'elle déprécie autant qu'il est possible : cette loi vient des anges (Hé 2,5), le sacerdoce d'Aaron est établi par un homme, Moïse (8,2), et se transmet selon l'hérédité charnelle (7,16), les sacrifices sont déficients puisqu'ils sont offerts par des hommes eux-mêmes pécheurs et qu'il faut les recommencer chaque année, sinon chaque jour (7,27-28; 9,7), ce ne sont que des rites humains, inefficaces (9,9-10), tout juste bons à procurer une purification extérieure (9,13), mais "à jamais incapables d'enlever les péchés" (10,4.11), d'autant que Dieu a fait savoir qu'il n'en voulait plus (10,5-6). C'est une diatribe violente, inspirée de toute évidence par l'enseignement des prophètes, et qui reflète, on le sait aujourd'hui, des courants anti-institutionnels assez répandus dans le judaïsme à l'époque de Jésus. Dans cette perspective, ce serait un contresens de comprendre le sacrifice du Christ sur le modèle de ceux de la loi : il relève en totalité et uniquement de la nouveauté de la révélation de Dieu en Jésus Christ (cf. 1,2).

Mais l'épître cherche aussi, d'un autre côté, à consoler ceux qui ont gardé la nostalgie de l'institution sacrificielle, et elle leur donne l'assurance qu'ils ont en Jésus "un grand-prêtre accrédité auprès de Dieu pour effacer les péchés du peuple" (Hé 2,17), que "sa mort est

intervenue pour le rachat des transgressions commises sous la première alliance" (9,15), et que "Jésus, pour sanctifier le peuple par son propre sang, a souffert en dehors de la porte", à la manière des victimes immolées "hors du camp" en vue de l'offrande du sang qui se fera "dans le sanctuaire pour l'expiation des péchés" (13,11-12). Dans cette perspective, et à s'en tenir à de tels textes, on est enclin à penser que le sacrifice de Jésus, certes infiniment supérieur aux holocaustes anciens, fonctionne néanmoins en vertu de la même loi d'expiation et par la même cause de l'immolation.

Peut-on sortir de cette contradiction ? Oui, si l'on remarque, précisément, que la valeur expiatrice de la mort de Jésus n'est invoquée expressément que pour les transgressions de la loi et au seul bénéfice du "peuple" soumis à la loi [16], ce qui est d'ailleurs tout à fait logique puisque l'institution sacrificielle est déterminée et réglementée par la loi mosaïque. La portée restreinte de cette argumentation polémique est ici manifeste, puisque, à s'en tenir là, la rédemption apportée par le Christ ne serait pas universelle. L'épître ne laisse nulle part entendre, en effet, qu'une autre loi divine d'expiation, infiniment plus rigoureuse que la loi mosaïque, frapperait toute l'humanité, requérant un sacrifice infiniment supérieur, un sacrifice humain, pour effacer les souillures de la conscience, que les holocaustes mosaïques sont impuissants à purifier (Hé 9,14; 10,4). Mais ici intervient une autre ligne de raisonnement, ou plutôt le nerf même de l'argumentation, qui est la référence au sacerdoce "selon l'ordre de Melchisédek", *sacerdoce universel*, puisqu'il ne relève pas de l'institution mosaïque (7,4-10) ni ne se transmet "en vertu d'une loi de filiation humaine" (7,16), et surtout *sacerdoce non sacrificiel*, puisque Melchisédek, "prêtre du Dieu Très Haut", ne connaissait pas d'autre offrande que celle du pain et du vin (Gn 14,18-20), dont l'épître ne fait d'ailleurs aucune mention.

La référence à Melchisédek est essentielle à son argumentation, car les destinataires de la lettre, habitués à lier le sacerdoce à une lignée tribale, pouvaient demander de quel sacerdoce Jésus, à son entrée au ciel, avait été investi, alors qu'il n'était pas issu d'une tribu sacerdotale (Hé 7,14) et qu' "il ne serait pas même prêtre, s'il était sur la

16. J'excepte la déclaration de Hé 2,9 "c'est pour tout (homme) qu'il a goûté la mort", dont le langage n'est pas proprement sacrificiel, ni le contexte.

terre" (8,4). Une accréditation scripturaire était nécessaire. Elle est fournie par un psaume messianique : "Yahvé l'a juré et ne s'en dédira point : Tu es prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédek" (Ps 110,4), plusieurs fois cité par l'épître (Hé 5,6; 6,20; 7,17.21). Une tradition s'était formée autour de ce psaume, nourrissant l'attente d'un messie-prêtre ; il avait alimenté les courants anti-institutionnels de ceux qui, à l'époque de Jésus, à l'instar des Esséniens, n'attendaient plus rien du sacerdoce aaronide ; la gnose du temps, dont l'épître porte les traces (cf. 5,11; 6,2), avait aussi spéculé sur ce personnage mythique : "Lui qui n'a ni père ni mère, ni généalogie, ni commencement pour ses jours ni fin pour sa vie, mais qui est assimilé au Fils de Dieu, reste prêtre à perpétuité" (7,3). *Deux traditions sacerdotales s'affrontaient donc*, toutes deux cautionnées par l'Ecriture. L'entrée de Jésus dans l'éternité justifiait son droit à se réclamer du sacerdoce de Melchisédek, et puisque ce personnage est antérieur et supérieur à Moïse et à Lévi (7,6-10), le sacerdoce de Jésus n'est pas soumis aux lois ni aux contraintes du sacerdoce lévitique : *il n'est pas débiteur envers l'institution sacrificielle*. L'argumentation de l'auteur suit le même mouvement que celle de Paul, quand il fait remonter les promesses en deçà de la loi de la circoncision jusqu'à Abraham (Rm 4; Ga 3).

Le transfert du sacerdoce sur la personne de Jésus "entraîne forcément un changement de loi" (Hé 7,12), "l'abrogation du précepte antérieur", c'est-à-dire de la loi sacrificielle, "en raison de sa déficience et de son manque d'utilité" (7,18), et l'avènement d'une "alliance nouvelle", fondée sur la promesse d'un pardon gratuit et inconditionnel de Dieu : "... Je serai indulgent pour leurs fautes, et de leurs péchés je ne me souviendrai plus" (8,12-13 citant Jr 31,34). C'est pourquoi Jésus se présente lui-même devant Dieu à la place des "sacrifices pour le péché", en disant : "Tu n'en as pas voulu, ils ne t'ont pas plu. Voici, je suis venu pour faire ta volonté" (10,8-9 citant Ps 40,7-8). Comprendre qu'il vient substituer le sacrifice de son corps à ceux des animaux, serait un contresens, car cela signifierait le transfert sur sa personne de la loi sacrificielle, alors qu'elle est proprement abrogée. Sa mort réussit là où échouaient les sacrifices pour le péché, précisément parce qu'elle n'en est pas un ; elle n'est pas un sacrifice de ce genre, parce que Dieu, loin d'être à la recherche d'une victime plus digne, ne veut absolument plus de victimes substitutives ; elle est le don qui répond au pardon, et non l'expiation qui exécute la sentence, elle est acte d'amour et non œuvre de la loi. C'est déjà "en entrant dans le monde"

(10,5), sous le signe de Melchisédek, "roi de Salem, c'est-à-dire, roi de paix" (7,2) que Jésus inaugure l'alliance nouvelle qui mettait fin à la violence sacrificielle.

*
* *

Le jeu des métaphores

Jésus est prêtre *comme* Aaron, il est prêtre *comme* Melchisédek : ce ne sont là que métaphores, puisqu'il n'hérite pas du sacerdoce du premier et que le second est un personnage mythique. D'un côté, sa mort ressemble à un sacrifice d'expiation pour les transgressions de la loi ; de l'autre, il substitue son corps aux sacrifices d'animaux : ce ne sont que métaphores, d'un côté comme de l'autre, puisque la loi sacrificielle est abolie et que le sacerdoce selon Melchisédek n'est pas d'ordre sacrificiel. Jésus est prêtre dans un sens radicalement nouveau : en tant qu'il est choisi par Dieu pour "conduire à la gloire une multitude de fils" (Hé 2,10), et son sacrifice ne participe pas non plus de l'essence du sacré, puisqu'il consiste à partager en totalité, mort incluse, la "condition commune" (2,14), et que nous entrerons dans sa gloire par la même voie : "N'oubliez pas la bienfaisance et l'entraide communautaire : car ce sont de tels sacrifices qui plaisent à Dieu" (13,16).

Deux métaphores sacerdotales structurent toute l'argumentation de l'épître. Elles fonctionnent en sens inverse l'une de l'autre, l'une, le sacerdoce à la manière d'Aaron, apportant à l'autre, le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédek, l'acte sacrificiel qui lui manque; la seconde nous détournant de comprendre le sacrifice du Christ sur le modèle des anciens, c'est-à-dire selon le fonctionnement d'une loi d'expiation. Le lecteur qui hésite à trancher le conflit des interprétations est renvoyé à l'Evangile, pour y chercher de quel Dieu Jésus s'est fait le révélateur, de celui de la loi, du châtiment et du sacrifice, ou de celui de l'amour, du pardon et de la liberté. Le doute, alors, n'est plus permis, et le lecteur n'hésite pas à reconnaître la proclamation de la fin des sacrifices dans l'annonce d'un sacerdoce nouveau, ni à reconnaître la pleine conformité de l'épître aux Hébreux avec l'Evangile, parce qu'il la lit, comme il se doit, à la lumière totale de l'Evangile.

Mais à l'époque où le christianisme se diffusait dans les sociétés païennes, et où l'Eglise était préoccupée de s'enrichir des dépouilles

d'Israël pour éliminer sa concurrence, la métaphore sacrificielle était aussi au travail dans l'esprit des lecteurs de l'épître et se répandait de l'Ancien dans la lecture du Nouveau Testament, jusqu'à recouvrir et subvertir la métaphore du sacerdoce selon l'ordre de Melchisédek, faisant de la mort du Christ un sacrifice perpétuel d'expiation, consommé sur terre et à jamais offert dans le ciel. Il est légitime de rendre compte de cette subversion du sens en invoquant le grand principe d'explication cher à René Girard : *une rivalité mimétique* s'est exercée entre les deux Israël, qui a fini par donner à l'Israël selon l'esprit la figure sacrificielle de l'Israël selon la chair [17]. Et, une fois le christianisme transformé en religion sacrificielle, une lecture non sacrificielle de l'épître aux Hébreux devenait plus difficile sinon impossible.

René Girard a écrit que les "antichrétiens" et les "chrétiens dits traditionalistes" s'obstinent semblablement à confondre l'épître et le texte évangélique dans la même lecture sacrificielle, tant "les uns et les autres voient dans la définition sacrificielle l'essence ultime du texte chrétien" [18]. Ce jugement n'est que partiellement vrai. Dans la modernité, les hommes des Lumières, censés responsables des attaques contre le christianisme, avaient su redonner à Jésus, à l'encontre de la pratique ecclésiastique, un visage non sacrificiel ; de notre temps, bien des théologiens et exégètes, volontiers soupçonnés par Girard, comme par les "traditionalistes", d'obscurantisme et de complaisance envers une modernité antichrétienne [19], ont su marquer la distance prise par Jésus à l'égard de la loi, de même qu'ils ont mis en valeur la diversité de ses visages dans le Nouveau Testament. Ce jugement dit vrai, en tant qu'il souligne la persistance du lien entre la religion et le sacrificiel. Mais il ne rend pas justice à un texte qui avait, le premier, non peut-être sans quelque confusion, posé le principe de leur séparation.

Joseph MOINGT

17. R. Girard écrit justement que "le judaïsme et le christianisme historique (...) sont les doubles l'un de l'autre et que seul les sépare ce qui également les unit", en tant qu' "ils laissent échapper, l'un et l'autre, la révélation de la violence humaine", **Des choses cachées**..., p.254. Il y a quand même entre eux d'autres facteurs tant d'union que de séparation.

18. Id., **ibid.**, p.252, cf. pp.249, 300.

19. Id., **ibid.**, pp. 246, 283, etc.

CENTRE ALBERT-LE-GRAND

SESSIONS PRINTEMPS-ETE 1994

29 avril-1 mai	***Initiation au zen.*** Plus particulièrement destiné aux débutants.
25-26 juin	***Ecouter les sans voix de la prison.***
7-10 juillet	***A l'écoute, aux frontières de l'intime, du psychique et du spirituel.***
14-16 juilllet	***La poésie contemporaine et la recherche de l'absolu.***
16-24 juillet	***Lacs, puys et art roman, randonnée en Auvergne.***
18-21 juillet	***Autour de Drewermann***
21-26 juillet	***Au commencement...*** Lectures bibliques sur la création.
23-30 juillet	***Sur le chemin de Compostelle***
27-30 juillet	***Deuils, rites et pompes funèbres***
1-4 août	***Déclin des religions, essor du spirituel***
7-14 août	***Marché sur les lieux sacrés, en Bourgogne du sud***
8-10 août	***Le corps et l'arbre de vie :*** approche symbolique, approche théologique
10-14 août	***Sesshin***
22-27 août	***Pratique de l'assise dans l'esprit du zen,*** "Eveil à soi, éveil à autrui"
28-30 août	***Humanitaire et politique***

Centre Albert-le-Grand BP 0105 69591 L'Arbresle Cedex
Tél. 74 01 01 03 - Fax 74 01 47 27

Michèle MORGEN

Christ venu une fois pour toutes

L'expression "une fois pour toutes" joue un rôle essentiel dans l'épître aux Hébreux. Ses occurrences dans la partie centrale du texte le prouvent. En effet, si l'adverbe évoque l'unicité de l'initiative de Dieu dans la conversion, c'est que celle-ci se fonde sur l'unicité de l'acte d'offrande du Christ. Entré de par son sang, de façon définitive dans le sanctuaire céleste, le Christ a conduit à sa perfection le pardon. Il participe, en sa plénitude, de l'unicité de l'offrande dont il exprime l'efficacité pour nous. Si la conversion s'accomplit "une fois pour toutes", c'est en raison de l'unicité du sacrifice du Christ.

Comme d'autres écrits du Nouveau Testament[1], l'épître aux Hébreux manifeste un vif intérêt pour une question d'importance des débuts du christianisme : comment concilier les affirmations sur la pérennité du salut, reçu une fois pour toutes en Jésus-Christ, et celles du nécessaire renouvellement du pardon accordé à l'homme pécheur ?

---

1. La conciliation de la prédication sur la plénitude du salut avec la nécessaire reconnaissance par l'homme de sa situation de pécheur est particulièrement prégnante dans la première épître de Jean. Dans un article paru à la suite du Colloque de Droit Canonique à Strasbourg sur la Fidélité (juin 1993), j'ai montré l'acuité de cette question dans 1 Jn 1,5-2,2 ; l'article est en cours de parution dans la **Revue de Droit Canonique** 43/2, 1993.

En bonne logique en effet, la prédication du salut définitivement advenu s'oppose à la situation toujours actuelle de l'homme pécheur et à sa constante quête de pardon. Les premiers écrits chrétiens témoignent d'un réel effort théologique pour concilier ce paradoxe. L'auteur de l'épître aux Hébreux rejoint d'autres théologiens de la première communauté chrétienne[2] pour répondre à ce problème théologique ; il adopte toutefois un point de vue original, qu'il inscrit dans la structure même de son écrit.

Pour mettre en valeur cette originalité théologique, un des chemins parmi d'autres possibles, consiste à rechercher comment s'y prend l'auteur de l'épître aux Hébreux pour faire du thème de l'*unicité* un élément majeur de son argumentation. Il privilégie en effet, d'une part, l'emploi d'une forme adverbiale *hapax* ou *ephapax* que l'on peut traduire en français par "une-fois-pour-toutes"[3] ; d'autre part, il qualifie par cet adverbe l'ensemble du processus du pardon donné et à recevoir. Le thème de l'unicité qui parcourt l'épître éclaire le triple motif de la mort du Christ, de la conversion et du pardon. La mort sacrificielle du Christ appartient à l'histoire du passé, mais sa puissance de salut dépasse le temps. L'auteur de l'épître entend souligner son efficacité éternelle et unique et il réussit à en faire un élément essentiel de son œuvre[4].

Après quelques brèves indications sur la place de l'adverbe *(ep)hapax* dans l'ensemble de l'épître, il s'agira d'en évaluer la portée dans les contextes immédiats de son emploi. Cette recherche exégétique permet d'expliciter la stratégie théologique mise en œuvre pour dire comment la vie chrétienne entière s'inscrit dans le déroulement du mouvement unitaire amorcé par le Christ, l'initiateur et l'espérance du salut.

---

2. On peut mentionner en particulier les écrivains de l'école johannique : l'épître aux Hébreux rejoint sur plus d'un point la théologie de la première épître de Jean.

3. Voir notamment la présentation de ce vocabulaire par C. SPICQ, article *hapax*, *ephapax* dans **Lexique théologique du Nouveau Testament**, Paris 1991, pp. 151-154.

4. B. LINDARS, **The Theology of the Letter to the Hebrews**, Cambridge 1991, p. 14.

I

Un mot-clé dans l'Epître aux Hébreux : (ep)hapax

L'auteur de l'épître aux Hébreux souligne à plusieurs reprises le caractère unique et la portée ultime de l'offrande du Christ pour le chrétien, trois fois par l'adverbe ephapax (He 7,27 ; 9,12 ; 10,10), huit fois par l'adverbe plus simple hapax (6, 4 ; 9, 7.26.27.28 ; 10, 2 ; 12, 26.27). En bonne méthode, il est nécessaire de prendre en compte le mouvement d'ensemble de l'épître pour mesurer la valeur de ces expressions et définir leur place dans l'articulation de la pensée[5].

Presque toutes les occurrences[6] de l'adverbe se trouvent dans la troisième partie qui constitue la partie centrale de l'épître (5,11-10,39)[7]. On peut, à la suite de A. Vanhoye, l'organiser ainsi[8] :

	5,11-6,20	*exhortation préliminaire*
A	**7,1-28**	*Jésus grand prêtre selon l'ordre de Melchisédek*
B	**8,1-9,28**	*ARRIVE À L'ACCOMPLISSEMENT*
C	**10,1-18**	*Cause d'un salut éternel*
	10,19-39	*exhortation finale*

L'auteur de l'épître adopte un développement de forme ABC : A (7,1-28) ; B (8,1-9,28) ; C (10,1-18) où B occupe la place centrale, et où A et C se correspondent. Ce morceau est encadré par une exhortation préliminaire (5,11-6,20) et finale (10,19-39). Mise à part l'exhortation finale, chacune de ces parties contient le terme *(ep)hapax*. Par cet adverbe, l'auteur affirme le caractère définitif du salut par la rédemption, tantôt du côté de la situation des chrétiens, tantôt du côté du Christ. Il fait faire tout un trajet à son lecteur entre la première occurrence de l'adverbe (6, 4) et la dernière (10, 10) dans cette section centrale de l'épître (5, 11 - 10,

5. Nous nous référons à A. VANHOYE, **Traduction structurée de l'épître aux Hébreux**, Rome 1963.

6. sauf deux : 12,26.27.

7. A. VANHOYE distingue cinq parties : I (1,5-2,18) ; II (3,1-5,10) ; III (5,11-10,39) : il s'agit de la partie centrale ; IV (11,40-12,13) ; V (12,14-13,18).

8. A. VANHOYE, **traduction**, p. 7. Voir également du même auteur, **La structure littéraire de l'Epître aux Hébreux**, Paris-Bruges 1963, p. 59.

39). Au terme du parcours (10, 10), l'événement de salut est qualifié, en une seule fois[9], du point de vue du Christ et du point de vue du chrétien.

Dans l'exhortation préliminaire, l'adverbe *hapax* (6, 4) qualifie la position du chrétien : *impossible en effet pour ceux qui* une fois *furent illuminés...* A l'autre bout du discours, dans la finale de l'exposé (section C en 10, 1-18), l'expression adverbiale est à nouveau employée pour qualifier la situation chrétienne, mais cette fois-ci elle est liée également à Jésus Christ : *nous avons été sanctifiés par l'offrande du corps du Christ une-fois-pour-toutes* (10, 10). La partie centrale de l'épître développe la thématique du Christ grand prêtre selon l'ordre de Melchisédek. L'auteur démontre l'originalité de la condition du Christ, à cause de sa perfection et de son accomplissement. Dans cet espace textuel (7,1-10, 18), l'adverbe *(ep)hapax*[10], employé huit fois, se comprend d'une part, et au début, dans la logique de l'œuvre d'accomplissement (7, 11.27-28[11]) ; d'autre part, surtout à la fin, il marque davantage l'aspect duratif d'éternité (9, 12). L'expression *(ep)hapax* joue donc un rôle essentiel dans la partie centrale de l'épître. Il est possible de saisir plus finement encore, par l'observation des contextes précis, comment fonctionne cet adverbe, afin de dégager les perspectives essentielles de visée théologique ainsi mise en œuvre.

II

"Une fois pour toutes", pour le Christ et pour le chrétien

L'adverbe de l'unicité revêt un sens particulier dans chacun des sous-ensembles distingués ci-dessus[12], mais les différentes significations s'éclairent lorsqu'elles sont reliées entre elles.

9. "en une seule fois" signifie de manière totale, englobante : C. SPICQ, **Dictionnaire**, p. 154.

10. 7,27 ; 9,7.12.26.27.28 ; 10, 2. 10.

11. Comme le montre l'inclusion de *teteleiômenon* (parfait : 7,28) avec *teleiôsis* (la perfection : 7,11) : voir 7,19 (*ételeiôsen* : mené à la perfection).

12. Selon le plan indiqué par A. VANHOYE, cf. note 5.

a) Un Dieu non lié par l'impossible

Dans l'exhortation préliminaire, le mot *hapax* traduit l'inouï de la condition croyante depuis la venue du Christ : *ceux qui* une fois *furent illuminés*... Le contexte de ce passage préliminaire est parénétique. L'auteur vient de présenter, - non sans une certaine émotion[13] -, Jésus comme "notre"[14] grand-prêtre miséricordieux (4, 15 - 5,10). En 6, 4 ss, sur un ton quasi-théâtral, il place ses destinataires devant un dilemme pascalien, entre l'impossible (6, 4 : *adunaton gar*...) et l'espérance (6, 11 : *elpis*). Mais ce n'est pas ici un simple effet de rhétorique. L'adverbe *hapax* gouverne une série de quatre participes, comme le montre la traduction littérale : *Ceux qui une fois furent illuminés, ayant goûté le don céleste, étant devenus participants de l'Esprit saint, ayant goûté la belle parole de Dieu et les puissances du monde à venir*... Ce déploiement de qualificatifs met en relief la beauté de la communion avec le divin, grâce qui s'origine dans le "une fois" de la rencontre. Par ce fait, les mots *kai parapesontas* au verset 6 (et ils tombèrent)[15] résonnent d'autant plus fort ; de manière abrupte et significative, ils opposent à la situation initiale du salut reçu, la chute de *ceux qui crucifient et bafouent le Fils de Dieu* (6, 6b). A l'adverbe "une fois" vient s'opposer la vigoureuse formule qui encadre l'ensemble des versets 6-7 : *impossible en effet... de (les) rénover une seconde fois pour une conversion*[16]. L'adverbe *hapax* accompagné de la succession des participes destinés à qualifier le statut du croyant, mais aussi le caractère impossible de la réitération, tout cela contribue à valoriser la grâce initiale et à en dire la plénitude. L'impossible ainsi souligné a pour effet de survaloriser le comportement de Dieu qui se manifeste dans le salut : l'auteur de l'épître aux Hébreux place ses destinataires devant leur véritable situation : *bien que nous parlions ainsi, bien-aimés, nous sommes persuadés que vous avez une part meilleure quant à votre salut* (6,9).

En conclusion, dans ce premier contexte, l'adverbe de l'unicité du verset 6 doit se lire dans le mouvement d'ensemble du passage, en particulier en lien avec le verset 9. Une telle lecture amène à considérer avant

---

13. Voir en particulier 4, 15-16.

14. "nous" avons un grand-prêtre : 4,14-15.

15. A. VANHOYE, **Structure**, p. 120.

16. *adunaton gar ... palin anakainizein eis metanoian* (6,4 a.6).

tout le projet de Dieu et sa grandeur dans l'événement du salut qui va être décrit plus amplement dans la suite de l'épître. Comme le fait bien remarquer B. Lindars[17], l'auteur de l'épître aux Hébreux s'emporte souvent dans son style : il exagère au verset 6 ; aussitôt après, au verset 9, il exagère à nouveau, dans une autre direction. Dans cette première occurrence l'adverbe *hapax* est opposé à *palin* (deuxième fois) : l'auteur affirme avec force qu'une *deuxième rénovation* est impossible, parce que, - et la suite de l'exposé va le souligner davantage encore -, cette impossibilité tient à l'unicité de l'événement de salut en Christ, à sa perfection, à son caractère absolu.

L'auteur de l'épître expose alors les raisons de l'unicité de l'acte de rédemption accompli par le Christ : il procède en deux temps pour évoquer ce qui constitue le fondement de l'acte unique. Si le Christ a agi *une fois pour toutes*, c'est premièrement en raison de sa condition de Fils de Dieu, parfait et éternel : ce contexte est étudié dans le point b) de cet article. Dans la deuxième raison, l'auteur invite à considérer la manière même par laquelle le Christ s'est offert une fois pour toutes : il a donné *son propre sang* ; sa mort d'homme témoigne de l'acte unique d'offrande qu'est le sien. Ce contexte est présenté dans le point c). Après avoir ainsi exprimé quel est le fondement de l'acte unique du Christ, l'auteur de l'épître en dégage les conséquences : point d). Les points b) et c) se situent dans le registre du "parce que" ; le point d) dans le registre du "donc".

b) "Une fois pour toutes", *parce qu'* Il est parfait et éternel

La troisième partie, section centrale de l'épître, s'ouvre avec la présentation de Jésus, grand prêtre selon l'ordre de Melchisédek[18]. A l'aide de cette figure prophétique, l'auteur de l'épître s'attache à démontrer d'abord la ressemblance du Christ à Melchisédek, puis la supériorité du sacerdoce nouveau[19]. Dans ce deuxième moment, intervient l'adverbe de l'unicité sous la forme *ephapax* :

17. B. LINDARS, **Theology**, p. 70.

18. Il s'agit du sous-ensemble III. A (7,1-28) dans l'organisation structurelle de A. Vanhoye.

19. La figure de Melchisédek est annoncée par deux fois dans la partie II (5,6.10) et rappelée précisément avant l'ouverture de la partie III, dans la section préliminaire en 6,20.

Tel est bien le grand prêtre qui nous convenait saint, innocent, sans souillure, séparé des pécheurs, et élevé au-dessus des cieux, qui ne soit pas contraint chaque jour, comme les grands-prêtres d'offrir des sacrifices, d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple ; car, cela, il l'a fait une fois pour toutes *en s'offrant lui-même. La Loi, en effet, établit grands prêtres des hommes sujets à la faiblesse, mais la parole du serment, qui est postérieur à la Loi, établit un Fils à jamais parfait. (7, 26 - 28).*

Dans ce passage, l'adverbe de l'unicité s'oppose au syntagme *kath' èmeran* (chaque jour) : alors que *les grands prêtres sont contraints d'offrir des sacrifices chaque jour, ce grand prêtre unique est tel (toioutos) que "cela, il l'a fait une fois pour toutes (ephapax)*". La description de l'éternité du sacerdoce du Christ et de sa spécificité annonce déjà, dans le verset précédent, cette interprétation de l'adverbe :

"... il est capable de sauver de façon définitive (eis pantelés) ceux qui par lui s'avancent vers Dieu étant toujours vivant (pantote zôn) pour intercéder en leur faveur" (7, 25).

Par ailleurs, l'adverbe *ephapax* est doté d'une qualification supplémentaire, rendue sensible dans l'insistance accordée à la thématique de la perfection. L'ensemble du passage[20] présente Jésus Christ, grand prêtre selon l'ordre de Melchisédek. Au terme de la comparaison, l'auteur établit l'originalité du sacerdoce du Christ par sa perfection : *Jésus Christ est établi comme Fils rendu parfait pour l'éternité* (7, 28). A ce point de la lecture de l'épître, il importe de noter comment se fait l'accrochage des termes de la perfection par les quatre mentions de la même racine *teléô* (7, 3.11.19.28) qui indique l'accomplissement et la perfection. Dès l'ouverture du développement comparatif du Christ à Melchisédek, ce dernier est présenté dans une vie sans commencement, ni fin (*télos*) : c'est une des raisons qui permet de l'assimiler au Fils de Dieu (7, 3). A l'intérieur de la péricope, l'auteur glisse de la comparaison positive du sacerdoce du Christ avec le sacerdoce de Melchisédek à une interprétation dépréciative de la loi, par voie de comparaison avec le sacerdoce lévitique (7, 11 ss). La comparaison du Christ avec Melchisédek est progressivement dépassée.

---

20. C'est la section A de la troisième partie (7,1-28).

L'auteur de l'épître arrive de la sorte à une définition plus nuancée de la perfection en Christ, liée à l'espérance : *Ainsi se trouve abrogée la prescription antérieure en raison de sa faiblesse et de son inutilité, - car la Loi n'a rien amené à la perfection (teleioô) -, et introduite une espérance meilleure* (7, 18-19). C'est le premier palier de la démonstration.

La deuxième mention de l'adverbe de l'unicité fait donc ressortir le caractère parfait et éternel de l'offrande du Fils (7, 28) : l'expression "une-fois-pour-toutes" revêt nettement une valeur christologique. Parce qu'il est parfait et éternel, l'acte d'offrande du Christ vaut "une fois pour toutes". Dans les chapitres 8-9, l'auteur développe encore les raisons de cet acte unique. On reste dans le registre du "parce que".

c) *Parce qu'* il a donné son propre sang, son offrande est unique

Avec la mention de la perfection, en 7, 28, l'auteur arrive au point capital de son exposé, comme il le fait remarquer lui-même en 8,1. La section centrale de la troisième partie qui commence en cet endroit développe le thème de l'accomplissement auquel est parvenu le Christ[21]. L'adverbe *ep'(hapax)* intervient à cinq reprises au chapitre 9[22]; il permet de qualifier cet accomplissement unique et parfait. Deux blocs de versets sont à délimiter pour examiner l'emploi de l'adverbe : l'un au début (versets 7 et 12), l'autre à la fin, pour les trois dernières occurrences (versets 26.27.28).

1°) Le Christ, entré une fois pour toutes dans le sanctuaire, avec le sang

Les deux premières occurrences (9,7.12) se lisent dans le contexte d'une explicitation de l'alliance nouvelle : le thème de l'alliance prend en effet un relief particulier à partir du chapitre 8[23]. Au début du chapitre 9, le thème de l'alliance est étroitement lié à celui du culte : le culte nou-

---

21. Partie B : 8, 1-9, 28.

22. *Hapax* 9,7.26.27.28 ; *ephapax* : 9,12.

23. La première occurrence du terme ***diathékè*** (alliance) intervient en 7, 22 : selon une technique qui lui est familière, l'auteur de l'épître pose un terme singulier à un moment donné, pour annoncer un développement ultérieur. Le développement annoncé en 7,22 se déploie dans les chapitres 8-9, où le mot ***diathékè*** intervient une douzaine de fois : 8,6.8.9 (2x). 10. 9,4 (2x).15 (2x).16.17.20.

veau, supérieur à l'ancien, est le seul capable d'amener à la perfection. L'attention du lecteur est dirigée vers l'entrée du grand prêtre dans le sanctuaire. L'entrée annuelle (9, 6) du grand prêtre dans le saint des saints est opposée à l'entrée solennelle et *unique* du Christ, grand prêtre des biens à venir[24]. Ce passage mérite d'être particulièrement mentionné : dans un style à nouveau théâtral, l'auteur introduit la figure du Christ comme grand prêtre unique :

> *Mais Christ est survenu, grand prêtre des biens à venir, et traversant une tente plus grande et plus parfaite, qui n'est pas faite à la main, c'est-à-dire qui n'est pas de cette création ; il a pénétré* une fois pour toutes *dans le sanctuaire, non par le sang de boucs et de veaux, mais par son propre sang, après avoir acquis un éternel rachat. (9, 11-12).*

Le grand prêtre n'entre qu'une fois (*hapax*) par an dans la tente (9,6) : l'adverbe d'unicité marque ici la périodicité. Il en va différemment pour la venue du Christ dans le sanctuaire. Elle n'intervient qu'une fois également ; toutefois l'adverbe *éphapax* met en avant, non la périodicité, mais au contraire le caractère définitif de l'entrée du Christ dans le sanctuaire, dans la tente plus grande et plus parfaite (9, 12). Dans cette partie de l'exposé, l'auteur s'attarde sur le don du sang dans le sacrifice pour le péché : en 9,7 se trouve la première occurrence du terme *aïma* (sang) lié à la thématique du sacrifice[25] : à partir de cet endroit, la répétition de ce vocable *aïma* dessert le large thème du sacrifice offert pour le péché qui s'étend jusqu'à la fin de l'épître[26]. Comme grand prêtre, le Christ pénètre dans le sanctuaire, avec du sang, mais il s'agit de "son propre sang".

Dans le début du chapitre 9, l'adverbe de l'unicité marque l'offrande du Christ d'un caractère définitif. La fin du chapitre porte l'insistance sur un autre aspect : après avoir si magnifiquement évoqué la christologie, l'auteur de l'épître débouche peu à peu vers une réflexion sotériologique d'une certaine ampleur.

---

24. Il faut veiller dans les traductions à ne pas introduire les mots "Christ" ou "le Christ" lorsque l'auteur de l'épître aux Hébreux ne le précise pas. Marquée d'une certaine solennité, la mention de *Christos*, sans l'article (en 9,11), confère à tout le paragraphe une entrée en matière appropriée pour définir la supériorité de l'alliance nouvelle.

25. Dans la première mention du sang en 2,14, le mot est associé au mot "chair" et désigne la fragilité de l'humanité.

26. 9,7.12.13.14.18.19.20.21.22.25 ; 10,4.19.29 ; 11,28 ; 12,4.24 ; 13,11.12.20.

2°) Offert une unique fois pour porter les péchés de la multitude (9, 28)

Les versets 9,11-12 annoncent la finale du chapitre 9 : le don de soi jusqu'à la mort confère à l'offrande du Christ un caractère définitif. Ayant mis cela en relief avec une telle insistance, l'auteur de l'épître s'efforce alors de trouver les termes théologiques adéquats pour parler de l'attente du salut, de la "deuxième" venue (9, 28) ; si, en effet, la venue du Christ est unique et définitive, convient-il encore de parler d'une parousie ?

Notons l'importance des éléments sotériologiques de ce passage. A partir de 9, 15, les thèmes de l'alliance et du sang ne sont pas abandonnés, au contraire, mais l'auteur réassortit ses cartes pour insister davantage sur la sotériologie. Plusieurs indices le soulignent. L'affirmation de la nécessité du sang pour l'alliance, pour la purification et la rémission est répétée (9, 18.22.23). L'apparition de nouveaux vocables tels que "rachat" *apolutrôsis* : 9,15), "rémission" (*aphesis* : 9, 22)[27], "salut" (*sôtèria* : 9, 28) confère très nettement une tonalité sotériologique à ce passage. Il faut encore relever l'expression sotériologique par excellence *hyper hèmôn* (pour nous) en 9, 24 : elle s'inscrit dans le sillage de la formule d'alliance (Ex 24, 8) rappelée en Hé 9, 20. Enfin, la traduction de "testament" appliquée au mot *diathékè* n'est pas insignifiante pour mettre en relief la portée salvifique de la mort du Christ.

Dans cette finale du chapitre 9, l'auteur de l'épître oppose encore avec fermeté, la multitude des offrandes du grand prêtre à l'unicité du sacrifice du Christ, pour souligner l'efficacité du sacrifice du Christ - efficacité due à son unicité. De plus, cette opposition est renforcée par cet autre contraste entre les copies et la réalité, le sanctuaire fait à la main et le sanctuaire céleste dans lequel est entré le Christ (v. 23-24).

Le chapitre 9 s'achève sur un point d'orgue sotériologique et valorise, d'une part, la venue unique en vue d'abolir le péché (9,26.28), et d'autre part, la venue eschatologique. La répétition du thème de la venue "maintenant" (v. 24 ; v. 26b) et l'annonce de la manifestation[28] eschatologique en attente (v. 28) traduisent le même climat. La première venue est essentiellement marquée par la prise en compte du péché, afin de l'abolir définitivement (v. 26) ; elle ne peut donc avoir eu lieu qu'une fois.

---

27. *aphesis* : 9,22 ; 10,18.

28. v. 24 : pour paraître maintenant (*nun emphanisthènai*) ; v. 26b : c'est maintenant qu'il s'est manifesté (*nuni pephanérôtai*) ; v. 28 : il apparaîtra (*ophthèsetai*).

Logiquement, la parousie est au contraire une venue "sans le péché" : l'attente de cette venue marque la condition chrétienne par l'espérance du salut (v. 28). En conséquence, progressivement, le lecteur de l'épître est amené à réfléchir à sa propre situation d'homme sauvé et en attente du salut. Au début du chapitre 8, l'auteur de l'épître emploie la première personne du pluriel : *nous avons un tel grand prêtre* (8,1). Il fait sa démonstration aux chapitres 8-9, et ne reprend la première personne du pluriel de manière ferme que dans la finale du chapitre 9[29]. Il en arrive à un point de retour dans sa démonstration : il vient d'expliciter le fondement de l'acte unique du Christ (on était dans l'ordre du *parce que*) ; il dégage maintenant les conséquences et les expose (on est dans l'ordre du *donc*).

d) Purifiés, sanctifiés une fois pour toutes

Le chapitre 9 explicite la manière dont s'est opérée l'entrée définitive du Christ dans le sanctuaire céleste, où il intercède en 'notre' faveur (9,24). A partir de là, dans le chapitre 10, il est possible de récapituler l'ensemble de la démonstration et de revenir au point A[30], si on adopte la structure proposée par A. Vanhoye[31].

Mais compte tenu de ce qui vient d'être dit, il semble que l'auteur revienne à l'exhortation préliminaire. L'expression de l'unicité y apparaît pour la première fois, peu avant le développement, en 6, 4 : *ceux qui furent une fois illuminés...* Cette première occurrence doit être mise en lien avec les dernières occurrences de l'expression dans la troisième partie (9,24 ss), lorsque l'auteur de l'épître rappelle à ses destinataires leur condition depuis l'entrée du Christ dans le sanctuaire céleste : là, il intercède en "notre" faveur (9,24). La première occurrence (6,4) doit encore être mise en lien avec les deux occurrences du chapitre 10 (10,2.10). Elles évoquent en effet, elles aussi, la condition des chrétiens. Les mots "une fois illuminés, etc." (6,4) sont précisés par les mots "une fois puri-

---

29. En 9,14 la leçon *hèmôn* n'est pas très assurée ; d'autres leçons proposent soit *hymôn*, soit *autôn* ou l'omettent.

30. Il y a correspondance entre le point A et C ; le point B est le lieu de la démonstration qui permet précisément de faire le passage de A à C.

31. A. VANHOYE, **Structure**..., p. 120.

fiés" (10,2) et par la conclusion de 10, 10 : *nous avons été sanctifiés par l'offrande du Corps du Christ une fois pour toutes.* Dans ce verset, l'auteur de l'épître établit bien le lien entre la christologie et la sotériologie.

La déclaration d'une impossible seconde fois (6,6) doit se lire au chapitre 6, dans le mouvement d'ensemble du discours comme cela a été indiqué ci-dessus ; elle est en particulier liée à l'énoncé du verset 9, lequel mentionne la situation de salut des destinataires ; elle vient d'être rappelée, ainsi que l'espérance qui en découle (9,28). En conséquence, au moment où il récapitule son exposé et où il rappelle les lignes de forces de sa démonstration (en 10,1-18), l'auteur se plaît à souligner avec une certaine hardiesse les oppositions entre l'ombre et la réalité des biens à venir, les sacrifices et le "je" de l'offrande du Christ, le provisoire et le définitif : le "une fois pour toutes" est un sacrifice *unique* (10,12), une offrande *unique* (10,14). La perfection de l'offrande du Christ irradie les croyants qui sont ainsi "sanctifiés", c'est-à-dire "rendus parfaits" (10,10.14). Les deux occurrences de l'adverbe de l'unicité au chapitre 10 (10,2.10) définissent l'unicité de la condition chrétienne et son lien avec le parcours "unique" effectué par le Christ[32].

*

*   *

L'examen de l'adverbe de l'unicité et de sa place en des endroits stratégiques de l'épître aux Hébreux manifeste un lien réel entre le thème christologique de l'unicité de l'offrande du Christ et les thèmes sotériologiques du pardon reçu et de la conversion. L'auteur de l'épître a progressivement dirigé son lecteur, de la christologie vers la sotériologie, d'une contemplation du Christ Unique Grand Prêtre à la proclamation de la condition chrétienne, unique et inouïe. La venue du Christ une-fois-pour-toutes manifeste l'irruption définitive du salut. Le pardon est donné en plénitude. Les destinataires de l'épître aux Hébreux sont amenés à

32. B. SESBOÜÉ, **Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut** (Jésus et Jésus-Christ ; 33), Paris 1988, p. 269.

prendre conscience de la force et des conséquences de l'entrée définitive du Christ dans le sanctuaire. Il est l'unique grand prêtre, parce qu'il est le Fils. Loin d'embrigader le croyant dans une impossibilité de renouvellement de la grâce, cette affirmation le place devant la grandeur et l'exigence d'un tel don. L'auteur de l'épître affermit ses lecteurs dans la conviction du salut reçu et dans l'espérance toujours active du salut qui vient, car, écrit-il *Nous avons un tel grand prêtre* (8,1)... *qui est entré dans le ciel, pour paraître maintenant devant la face de Dieu en notre faveur* (9,24). *Il a été manifesté une fois-pour-toutes* (9,26).

Michèle MORGEN

LE SUPPLÉMENT

Revue d'éthique et de théologie morale

N° (double) 188/189 — Mars - Juin 1994

HISTORICITÉ ET VÉRITÉ

Lucien MORREN	**Introduction au groupe de synthèses de Louvain**
Jean LADRIERE	**Historicité et Vérité - Approche philosophique**
Robert GUELLUY	**Historicité et Vérité : le point de vue du théologien**
René LAVENDHOMME	**Vérité, historicité et mathématiques**
Dominique LAMBERT	**Historicité et vérité : un point de vue de physicien**
Frédéric LINTS	**Historicité et évolution : une éthique est-elle concevable ?**
Antonio PIASER	**Historicité et vérité - L'approche des mouvements longs en sociologie historique et le problème des niveaux de vérité**
Georges THINES	**Temporalité et vérité dans les sciences humaines**
Philippe de WOOT de TRIXHE	**Historicité et vérité : dans les sciences économiques**
Robert BULTOT	**Historicité et vérité le point de vue de l'historien**
Jean-Marie VAN CANGH	**Historicité et vérité dans la Bible**

Le numéro : 65 F TTC – Abonnement 1994 : France et CEE : 220 F – Hors CEE : 265 F

CCP : Le Supplément 4263.95 D Paris

LES ÉDITIONS DU CERF : 29, boulevard Latour-Maubourg - 75340 PARIS CEDEX 07

Hugues COUSIN

" Accrédité comme Fils sur sa maison " :

Révélation et filiation dans la " Prédication sur le sacerdoce du Christ "

Sur le Sinaï, Moïse avait reçu la Torah de la bouche même de Dieu, si l'on en croit la tradition rabbinique. L'héritage du Christ est supérieur puisque c'est comme un Fils, appartenant à la maison de Dieu, qu'il nous transmet la Parole du Père. En ce sens, aucun messager, anges ou Moïse, ne lui est comparable. Cette situation originale du Christ se répercute sur son sacerdoce qui, à l'instar de celui de Melchisédek, est permanent et sans commune mesure avec le sacerdoce lévitique.

“Révélation et filiation”. Pour tout lecteur du Nouveau Testament, c'est là un thème qui renvoie avant tout à la grande action de grâce, par laquelle Jésus loue le Père de révéler ses secrets, et à la déclaration qui, tout à la fois, en découle et la fonde : seul le Fils connaît le Père et Le révèle (Mt 11,25-30 ; parallèle partiel en Lc 10,21-22).

Pour certaines que soient les affinités de cette parole avec la littérature de sagesse, son fondement se trouve dans les traditions juives concernant Moïse. Selon les Sages, "Moïse reçut la *Torah* au Sinaï et la transmit à Josué et Josué aux Anciens et les Anciens aux Prophètes et les Prophètes l'ont transmis aux hommes de la Grande Assemblée..." [1]. Dans ce texte clef usant d'un vocabulaire technique[2], la *Torah complète*, écrite et orale, fut reçue dans son intégralité lors de la révélation sinaïtique et se transmet désormais dans la relation maître-disciple. Un second texte, plus éloquent s'il est possible quant à l'idée de tradition, rappelle que Moïse fut en contact direct avec Dieu :

> "Nos Maîtres ont enseigné : Comment fut l'ordre de l'enseignement de la *Mishnah* ? Moïse *apprit la Mishnah de la bouche de la Toute-Puissance*. Aaron entra et Moïse lui enseigna sa leçon. Aaron s'écarta et s'assit à la gauche de Moïse. Les fils d'Aaron entrèrent et Moïse leur enseigna leur leçon. Ses fils s'écartèrent. Éléazar s'assit à la droite de Moïse et Itamar à la gauche d'Aaron... Les Anciens entrèrent et Moïse leur enseigna leur leçon. Les Anciens s'écartèrent, tout le peuple entra et Moïse leur enseigna leur leçon. Il en résulta que Aaron eut quatre leçons ; ses fils, trois ; les Anciens, deux ; et le peuple, une. Moïse s'écarta et Aaron leur enseigna leur leçon. Aaron s'écarta et ses fils leur enseignèrent leur leçon. Ses fils s'écartèrent et les Anciens leur enseignèrent leur leçon. Il en résulta que tous eurent en mains quatre leçons"[3].

Dans la parole évangélique citée au début de notre article, Jésus, le Fils, a certes une Tradition, comme ses contemporains. Mais il ne se situe pas dans une chaîne humaine ; *tout lui a été transmis* directement *par son Père* céleste. Il est pour le moins dans la situation de Moïse lui-même.

Quant à la connaissance mutuelle du Père et du Fils, elle trouve son point de départ en Ex 33,11-13. *Le Seigneur parlait à Moïse, face*

1. "Mishna Avot " 1,1.

2. *Qibbel*, *mesarah*, cf. *paralabon*, *paradôka* en 1 Co 15,3.

3. **Talmud de Babylone**, *"Erubin "* 54b. Le terme *mishnah*, avant de désigner l'ensemble de la Loi orale — et son plus ancien recueil, publié vers l'an 200 de notre ère — désigne ce qui est enseigné par répétition. Qu'on se reporte à P. Lenhardt et M. Collin, "La Torah orale des pharisiens. Textes de la Tradition d'Israël", **Supplément au Cahier Évangile**, 73, Cerf, (1990).

à face, comme on se parle d'homme à homme... Moïse dit au Seigneur : "... C'est Toi qui avais dit : "Je te connais par ton nom", et aussi : 'Tu as trouvé grâce à mes yeux". Et maintenant, si vraiment j'ai trouvé grâce à tes yeux, fais moi connaître ton chemin et je te connaîtrai." Cette connaissance réciproque est exclusive puisque, *plus jamais en Israël ne s'est levé un prophète comme Moïse, lui que le Seigneur connaissait face à face* (Dt 34,10) — tout comme *nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils* et réciproquement. Elle n'en est pas moins au bénéfice des autres : la connaissance a été donnée à Moïse en vue d'Israël, pour le délivrer et lui transmettre le Bien par excellence qu'est la Torah ; c'est pourquoi le judaïsme voit en lui le révélateur par excellence. Et avec les temps eschatologiques qu'ouvre Jésus, *nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler.*

Rappelons d'un mot ce qu'il faut entendre ici par "connaître". Si elle est pure contemplation dans le monde grec, la connaissance de Dieu consiste d'abord, dans la tradition biblique, à faire l'expérience des rapports qu'Il entretient avec son peuple, consentir à sa volonté, tenir compte de Lui dans la vie quotidienne. Si l'homme s'engage dans cette voie, il expérimentera que cette connaissance est relation intime à Dieu. À la croisée de la pensée grecque et de la conception biblique, Grégoire de Nysse affirmera : "Suivre Dieu où qu'Il conduise, c'est là voir Dieu"[4].

L'épître aux Hébreux, "Prédication sur le sacerdoce du Christ", est non seulement prolixe sur la filiation divine de Jésus — qualifié tel à neuf reprises : 1,1.8 ; 3,6 ; 4,14 ; 5,8 ; 6,6 ; 7,3.28 ; 10,29 ; auxquels il faut ajouter trois citations scripturaires : 1,5 (deux fois) ; 5,5 — ; elle donne même à penser que c'est là, pour les auditeurs une doctrine traditionnelle (Hé 4,14). En revanche, le langage "révélation" fait totalement défaut. C'est pourquoi le passage par le *logion* évangélique m'a paru nécessaire : il nous a rappelé le rôle de Moïse dans notre thème et, par ricochet, celui, éventuel, des anges[5].

---

4. **Vie de Moïse**, II, 252.

5. Outre les travaux décisifs de A. Vanhoye : **La structure littéraire de l'épître aux Hébreux**, 2e éd. rev. et augm. DDB 1976 ; **Situation du Christ. Hébreux 1-2** (Lectio divina, 58), Cerf, 1969 ; "Le message de l'épître aux Hébreux", **Cahier Évangile**, 19, Cerf, 1977, voir notamment deux commentaires : O. MICHEL, **Der Brief an die Hebräer** (Meyers Kommentar, 13), Vandenhoeck u. Ruprecht, 1966[12] et H.W. Attridge, **The Epistle to the Hebrews**, (Hermeneia), Fortress Press, 1989 ; je puise abondamment à ce dernier commentaire, remarquable.

I

"Fils" dans l'exorde (Hé 1,1-4)

L'exorde met l'accent sur le caractère décisif de l'action salvifique de Dieu qui s'exerce, en ce temps de la fin, par la médiation du Christ ; ce caractère plénier est fondé sur le statut du Christ comme Fils et sur son sacrifice,par lequel il nous purifie de nos péchés (ce second point n'a pas à être traité ici). C'est en Christ que Dieu nous parle et nous sauve.

En opposant le temps présent au passé, l'homéliste décrit ce dernier de façon remarquable. Là où la théologie rabbinique renverrait à la *Torah* complète, écrite et orale, révélée au Sinaï, dans la mouvance de laquelle les prophètes, par exemple, se situeraient totalement, il est question ici de la Parole du Dieu un, certes, mais dite *à maintes reprises* et parvenue aux hommes *de bien des manières*. À cette diversité multiple d'autrefois s'oppose le caractère singulier et ultime de la parole eschatologique de Dieu dite *en un Fils*. Comment comprendre ici l'absence d'article ? Elle n'implique nullement qu'il y aurait d'autres fils, que Dieu aurait pu choisir comme agent de révélation : tout le reste de Hébreux récuse absolument une telle lecture. En revanche, l'expression peut se gloser "en quelqu'un qui est Fils", faire comprendre que "la personne nommée ne se laisse pas si facilement circonscrire", qu'il ne faut pas "limiter prématurément l'extension du terme" (A. Vanhoye).

Deux coordonnées apportent un premier éclairage à ce *Fils*. Du point de vue eschatologique, *Dieu l'a constitué héritier de tout*. Le dessein divin parvient à ses fins, la promesse de recevoir le monde en héritage, faite à Abraham (cf. Rm 4,13), s'accomplit : " en l'ère dernière des jours, Dieu nous a donné à la fois l'héritier et l'héritage " (A. Vanhoye). Mais la dimension protologique ajoute aussitôt une affirmation de poids : comme Fils, le Christ a été constitué héritier de ce qu'il a contribué lui-même à créer en tant qu'agent divin. Instrument de la volonté salvifique de Dieu à la fin des temps, il avait été l'instrument de son activité créatrice à l'origine — un rôle dévolu à la Sagesse (cf. Pr 8 ; Sg 7,21) et, par là, à la Loi en Si 24,23 et chez les rabbins — et poursuit cette œuvre *en portant toutes choses par la puissance de sa parole*. Cette dernière affirmation est tout à fait originale, puisque c'est le rôle même de Dieu, pour les sages pharisiens, de " porter son monde ".

Deux images, d'influence également sapientielle (cf. Sg 7,25-26), viennent enfin affirmer la relation intime qui existe entre Dieu et ce Fils dont la pré-existence vient d'être posée : *resplendissement de la gloire divine et expression de son être*, le Fils est bien, aux yeux de l'homéliste, la représentation adéquate du Dieu vivant.

Il y a donc pré-existence du Fils, qu'elle soit absolue ou seulement relative (il précède tout le créé). Mais cette affirmation est en tension avec celle d'un devenir : par l'exaltation pascale, ce Fils est *devenu d'autant supérieur aux anges qu'il a hérité d'un nom bien différent du leur*, qu'il a acquis une situation, une position vis-à-vis de Dieu et des hommes, sans équivalence avec la leur. Ici aussi, on note l'indétermination : “un” nom ; décidément, la filiation nous échappe quand nous croyons la saisir[6].

II

Supériorité du Christ sur les anges (Hé 1,5-14)

Dans le *logion* de Mt 12, 27, les anges ne jouent aucun rôle d'intermédiaire dans la révélation et ne sont même pas mentionnés. Dans un commentaire d'"*Avot*" 1,1 (le tout premier texte rabbinique cité en tête du présent article), un Sage éprouve pourtant nécessaire de préciser : " “Moïse reçut la *Torah* au Sinaï”, et pas de la bouche d'un ange ni de la bouche d'un séraphin, mais de la bouche du Roi des rois des rois, le Saint, béni soit-Il, comme il est dit : "*Tels sont les décrets, les coutumes et les lois que le Seigneur a établis entre Lui-même et les fils d'Israël, sur le mont Sinaï, par l'intermédiaire de Moïse*" (Lv 26,46) " [7]. D'où la formule très courante dans la littérature rabbinique pour désigner une prescription de la *Torah* orale : *halakah le-Moshe mi-Sinaï*, “règle de Moïse depuis le Sinaï”. Si, dans ces traditions palestiniennes, la *Torah* complète est donnée directement par Dieu,

6. Pour P.M. Beaude (art. “Sacerdoce” dans **D.B.S.**, X), le nom dont a hérité le Fils (1,4) est celui de grand prêtre. Séduisante, cette lecture ne correspond cependant pas au contexte.

7. "*Avot de R. Nathan* " B, 1.

maintes traditions judéo-hellénistiques mettent en scène des anges. Ce sont ces dernières que suivent aussi bien Étienne (selon Ac 7,53) et Paul (Ga 3,19), que notre homéliste qui désigne la révélation sinaïtique comme *l'entrée en vigueur de la parole annoncée par les anges* (Hé 2,2).

Les mêmes traditions alexandrines n'attribuent à Dieu directement que le Décalogue, lequel peut constituer de la sorte un canon dans le canon. Si beaucoup de juifs pensaient ajouter au décorum et à la solennité du don de la Loi en ajoutant des êtres angéliques, d'autres pouvaient en user pour montrer que, exception faite des Dix paroles, la *Torah* n'avait pas tout à fait, dans le concret de l'existence, l'autorité absolue qui lui était reconnue. Paul, en tout cas, se sert clairement de l'ange pour dévaluer la Loi (Ga 3,19) ; et le rejet des anges au Sinaï par la tradition rabbinique ultérieure a pour but de supprimer toute contestation vis-à-vis de la *Torah* (cf. "*Avot de R. Nathan*" ci-dessus) .

Dans plusieurs groupes, l'attente de la rédemption prend la figure d'anges. En Daniel, lors du temps de la fin, c'est l'ange Michel, chef de l'armée céleste et ange protecteur d'Israël, qui préside à la délivrance ultime du peuple de Dieu (Dn 12,1) ; il semble même combiner les fonctions de sacerdote, de juge et de roi[8]. Dans le *Talmud* "*Hagiga* " 12b, l'ange Michel exerce des fonctions sacerdotales dans le sanctuaire céleste. Nous rencontrerons plus loin Melchisédek : à Qumrân, il paraît être une figure angélique exerçant des fonctions royale et sacerdotale. Quant à Philon d'Alexandrie, il lui arrive de décrire le *logos* comme un ange[9].

On comprend, dans ces conditions, que la première comparaison de l'homélie porte sur le Christ et les anges : à se représenter la situation et l'œuvre du Christ dans la même ligne que celle des anges, on

---

8. A. LACOQUE, **Le Livre de Daniel** (Commentaire de l'A.T. ; XVb), Delachaux & Niestlé, 1976, p. 178.

9. **De confus.** 146. Pour ce qui est des chrétiens, Justin écrira, au IIe siècle, que "le Christ nous a été annoncé comme roi, sacerdote, Dieu, Seigneur, ange, homme..." (**Dial.** 34,2). Dans le **Pasteur** d'Hermas, il est question d'un archange qui est le Fils de Dieu et qui, en 69,3, est nommé Michel.

oublierait son statut unique et définitif[10]. Cependant, l'absence de polémique montre qu'il n'y a pas à lutter contre quelque christologie angélique, mais bien plutôt à engranger l'affirmation traditionnelle de la supériorité du Christ ressuscité sur les anges (cf. Ph 2,9-10 ; 1 P 3,22) et d'en tirer toutes les conséquences. Pour ce faire, l'homélie offre une chaîne de sept citations scripturaires dont le propos explicite est de démontrer la supériorité du Christ, en tant que Fils, sur les anges : il est agent de la révélation bien supérieur à eux. Des trois emplois du terme "Fils" dans ce développement, deux se trouvent en ouverture, dans des citations scripturaires, le troisième est employé par le narrateur pour introduire le Ps 44, qui, pour sa part, usera du terme "Dieu".

Dans Ps 2,7, 2 S 7,14 (les deux premières citations) et Ps 110,1 (la dernière), la filiation divine exprime, dans l'idéologie royale de l'ancien Israël, la relation spéciale qui s'établit entre Dieu et le nouveau roi qu'il adopte. Dans la tradition chrétienne ancienne, ces textes messianiques, notamment les deux psaumes, s'entendent de l'exaltation du Christ pascal. Quand l'homéliste convoque les deux premiers ici pour valider le titre de Fils, il peut certes, à la suite de la Tradition, entendre l'*aujourd'hui* de l'engendrement lors de la glorification pascale. La tension avec la christologie sapientielle du prologue affirmant la pré-existence du Fils, ne serait pas exceptionnelle. Après tout, quand il écrit Romains au début de l'an 57, Paul usait, dans la même phrase, du titre "Fils de Dieu" en deux sens non réductibles : *son Fils, issu selon la chair de la lignée de David, constitué Fils de Dieu... par sa résurrection* (Rm 1, 3-4). En Hé 1, 5, la proclamation divine du Ps 2,7 serait, de toute façon, non la proclamation d'un statut nouveau dont hériterait le Christ ressuscité, mais la révélation de ce qu'il était depuis l'origine. " Ce que Jésus était — et est toujours — a été manifesté par ce qu'il est devenu " (A. Vanhoye). Mais pour rendre compte de Hé 1, 5-14, peut-être doit-t-on aller plus loin. Si l'*introduction du pre-*

---

10. Il faudrait établir une comparaison précise avec le problème colossien. Voir le jugement de J.-N. Aletti sur ce dernier: "L'importance donnée à la médiation et au pouvoir des êtres célestes constitue très probablement la *cause* ou la racine du mal que Col. veut guérir", **Saint Paul. Épître aux Colossiens**, Gabalda, (Études bibliques), 1993, p. 212.

mier-né dans le monde (v. 6) est à entendre de l'incarnation [11], on pourrait estimer que l'homéliste, reprenant une chaîne traditionnelle sur l'exaltation pascale, "l'a réinterprété en fonction d'une christologie à trois étages : pré-existence, incarnation, exaltation" [12]. Si la citation du Ps 44,7-8 avec la mention de l'onction messianique (v. 9) et celle du Ps 110,1 (v. 13) visent la glorification pascale, les deux premières citations (v. 5), sous l'influence directe de la christologie sapientielle de l'exorde, pointeraient vers la pré-existence.

Quoi qu'il en soit, l'enjeu majeur de la chaîne scripturaire est d'établir la signification du Christ pour le présent et le futur des chrétiens, en indiquant la supériorité du Fils sur tout autre agent du dessein divin. L'homéliste y réussit pleinement, même si sa démonstration ne dit rien des textes où, dans l'hébreu, les anges sont appelés “fils de Dieu” (Gn 6,2 ; Ps 29,1 ; 89,7 ; Jb 1,6...). La Septante, de fait, évite cette expression [13] ; de toute façon, tant dans l'exégèse rabbinique que dans celle du christianisme primitif, l'argument scripturaire est un appui à la foi qui le précède, non une preuve au sens moderne, dont elle dépendrait. Outre le titre “Fils”, l'ordre divin adressé aux anges d'adorer “le premier-né” et l'intronisation pascale du Seigneur, l'auteur inaugure une exégèse du Ps 44 destinée à une grande postérité chez les Pères. Dans la formule *Dieu, ton Dieu* le premier terme est entendu comme un vocatif et fait nombre avec le second terme ; surtout, il est compris comme ayant le même poids de signification que le second [14].

---

11. Comment comprendre *oíkouménè* ? Avec Vanhoye, la note o de la **T.O.B.** sur Hé 1,6 entend ce “monde habité” de la cité céleste ; la citation vise alors la glorification pascale, le terme “premier-né” étant d'ailleurs adressé au Ressuscité par la Tradition (Col 1,18 ; Ap 1,5). Mais Attridge rappelle que, pour désigner les réalités célestes, l'auteur précise “monde habité à venir” en 2,5 ; en 1,6 la référence s'entend donc de l'incarnation. Comme en Col 1,15, “premier-né” est alors relu et renvoie à la fonction protologique du Fils dans la Création.

12. ATTRIDGE, **op.cit.**, p. 56.

13. La Septante ne traduit pas “fils de Dieu” ou ignore certains de ces emplois. Pour Gn 6,2, voir la note de M. Harl dans **La Genèse**, “La Bible d'Alexandrie”, Cerf, 1986, passage cité.

14. “Dieu” peut être entendu au sens faible ; c'est le cas de façon obvie dans le Ps 44(45),7. Cf. aussi Paul nommant Satan “le dieu de ce monde” (2 Co 4,4).

La suprématie du Christ ressort enfin du contraste établi avec le service des anges, qui ne s'exerce aucunement de façon cultuelle dans le sanctuaire céleste, mais consiste en une *diakonia* sur la terre a*ccomplie au bénéfice des héritiers du salut* (v. 14). Ces subordonnés que sont les anges sont des espèces mutantes (v. 7), quand la caractéristique du Christ est la stabilité, la permanence (v. 11-12) — un terme clef que nous retrouverons pour son sacerdoce. *Jésus Christ est le même, hier, aujourd'hui et à tout jamais* (13,8), alors que tout le reste passe. Sa supériorité sur les anges n'est donc pas simplement affaire eschatologique. Créateur du ciel et de la terre, il a créé aussi les réalités angéliques.

Une telle suprématie signe, tout en même temps, la valeur unique de la révélation dont le Christ est l'intermédiaire. Sa filiation divine entraîne la supériorité de son message. "Si le Fils est bien supérieur à tous les messagers célestes, la nouvelle alliance l'emporte… sur l'ancienne" (C. Spicq).

III

Supériorité du Christ sur Moïse (Hé 3,1-6)

Le nom de Moïse fait son apparition dès l'ouverture de la seconde partie de l'épître aux Hébreux : après la comparaison du Christ et des anges, (1, 5 à 2, 18), le développement sur le grand sacerdote miséricordieux et digne de foi [15] s'ouvre par une seconde comparaison (3,1-6)

15. Dans un article sur l'aspect décisif de la Révélation donnée par le Fils, il est capital de traduire correctement *pistós*" en Hé 2,17 ; 3,2.5. A. Vanhoye montre qu'il est erroné ici de rendre *pistós*" par "fidèle", comme le fait encore la Bible de Jérusalem. Il s'agit ici d'une position actuelle de Jésus, plus que d'une attitude qu'il a fait sienne autrefois durant sa vie terrestre. La **LXX** du texte source, Nb 12,7, justifie totalement cette position. Dans sa traduction des Nombres pour la Bible d'Alexandrie, G. Dorival opte lui-même, dans ce verset, pour "homme de confiance". Le **Dictionnaire étymologique de la langue grecque** de CHANTRAINE définit *pistós* comme un "adjectif verbal ambivalent" signifiant "en qui on a foi" et "qui a foi en quelqu'un". Depuis Homère et les Attiques, le terme s'emploie couramment au sens de "crédible, en quoi on a confiance" et c'est même là le sens premier. En Hé 2,17 ; 3,2 il faudrait disposer d'un terme français aussi ambivalent que le grec : le Christ est "digne de confiance" parce qu'il s'est manifesté fidèle, obéissant à la volonté de Dieu.

En Nb 12,7, l'hébreu est traduit "homme de confiance" dans l'édition de la Pléiade et par la traduction œcuménique. Osty note : ""il est fidèle" : digne de confiance". Et la Bible de Jérusalem : "toute ma maison lui est confiée". J. Briend (op. cité ci-dessous) : "mon homme de confiance pour toute ma maison". Mais le traducteur de "Avot de R. Nathan " traduit "le plus dévoué de toute ma maison".

où nous rencontrons la cinquième occurrence du terme “fils” ; les divergences entre le Christ et Moïse s'articulent sur une citation de Lv 12,7 — un texte de la *Torah* qui signifie... la grandeur de Moïse.

Écriture et lectures rabbiniques

Dans le récit de Nb 12,1-16, Dieu reproche à Myriam et à Aaron leur critique contre leur frère, *un homme très humble, plus qu'aucun homme sur terre*. " Ce texte est sans nul doute celui qui traduit avec le plus de force l'expérience de Moïse comme une expérience visuelle et lui oppose l'expérience prophétique comme étant une expérience auditive. D'un côté, Dieu parle en songe au prophète, de l'autre il parle à Moïse bouche à bouche ; d'un côté, Dieu se fait connaître au prophète dans une vision, de l'autre Moïse regarde la forme du Seigneur "[16]. Pour désigner *son homme de confiance sur toute sa maison*, Dieu use, en Nb 12,7 de l'appellation “mon serviteur Moïse” ; dans le contexte de ce récit, c'est un titre honorifique, qui exprime la position unique de Moïse en tant que représentant de Dieu[17]. La prééminence de Moïse est particulièrement remarquable dans ce récit où Aaron fait figure d'accusé et est présenté comme inférieur à son frère. Il le supplie, en outre, d'intercéder auprès de Dieu (v. 13). C'est l'occasion pour nous de nous souvenir d'un trait essentiel : si Moïse est bien de la tribu de Lévi (Ex 2,1), il n'est pas un “sacerdote”[18] ; il occupe un rôle *supérieur*, puisque c'est lui qui procède à la consécration sacerdotale d'Aaron et de ses fils (Ex 29 ; Lv 8-9).

Deux textes rabbiniques complètent cet éclairage. Un commentaire exégétique ancien sur Lv 26,46 rappelle d'abord que " deux *Torot* furent données à Moïse au Sinaï, une par écrit, une par transmission orale ". Puis il poursuit le commentaire du verset 46, *Tels sont les dé-*

16. J'emprunte cette analyse à J. BRIEND, **Dieu dans l'Écriture**, Paris, 1992, p. 46.

17. Pour Moïse, la **LXX** traduit en grec classique par un terme "noble qui désigne le “suivant” des dieux" (M. Harl).

18. Le Ps 99,6 ne fait pas exception : À Moïse et Samuel, intercesseurs accrédités (cf. Jr 15,1), le psalmiste post-exilique ajoute Aaron, précisant que ce dernier fait partie des “sacerdotes”, des intermédiaires “professionnels”.

crets, les lois et les enseignements que le Seigneur établit entre Lui et les enfants d'Israël, au mont Sinaï, par la main de Moïse : " Moïse mérita d'être fait *apôtre*[19] entre Israël et leur Père qui est aux cieux. Ainsi, c'est comme *apôtre* du Père d'Israël que Moïse reçut *toute la Torah* "[20]. Un autre texte débute ainsi : " Qui se grandit n'est pas grand, à moins qu'un autre plus grand que lui ne l'élève. Le Rois des rois des rois, le Saint, béni soit-Il, éleva Moïse et le Roi des rois des rois le sanctifia, comme il est dit : *Mais non, Moïse est mon serviteur, le plus dévoué de toute ma maison. Je lui parle bouche à bouche* (Nb 12,7-8) ". On ne peut mieux dire que le titre de serviteur donné à Moïse — au sens noble précisé à la note dix-sept — est lié au fait que Dieu lui parle bouche à bouche, d'où découle son rôle capital dans la Révélation. Notre homéliste a donc affaire à forte partie !

L'Homélie sacerdotale

Quels sont les écarts entre ces textes et l'épître aux Hébreux ? Le prédicateur chrétien commence par attribuer à Jésus le terme d'"apôtre" — cas unique dans le Nouveau Testament — en en dépouillant implicitement Moïse. Puis il redonne à Jésus le titre de "grand sacerdote" (introduit en 2,17), ce qui creuse encore l'écart avec Moïse. Pas plus que la tradition juive, notre auteur ne réfléchit en effet sur l'éventuelle grandeur qui découlerait du fait que Moïse a institué le sacerdoce lévitique.

Commence alors la comparaison entre le crédit dont jouit Jésus auprès de Dieu et celui de Moïse ; ce dernier était, certes, en position d'autorité dans la maison, dans le peuple de Dieu, mais il en était une pierre, un membre. Un premier contraste surgit : Jésus est à Moïse comme le constructeur d'une maison est à la maison elle-même. Du déploiement de l'analogie (vv. 4-6), ne retenons ici que la lecture de Nb 12,7. L'homéliste cite le verset sans le référer à son contexte, sans

19. "Apôtre", envoyé, traduit l'hébreu *shaliah* (grec *apostolos*).

20. "*Sifra* " sur Lv 26,46. Citant le même verset de Lv, "*Avot de Rabbi Nathan* " A, 1 écrit : "La *Torah*, que le Saint, béni soit-Il, donna à Israël, ne fut accordée que par l'intermédiaire de Moïse, selon les mots : *entre lui et les enfants d'Israël* ; Moïse mérita d'être apôtre entre les enfants d'Israël et le Lieu [= Dieu]."

rappeler la relation intime de Moïse avec Dieu qui fondait son autorité ; il cible sur le terme *therapôn*, serviteur, qu'il oppose à celui de "fils"[21]. Le "serviteur" Moïse est digne de confiance quand il témoigne de la parole ultime et décisive que Dieu délivrera dans les "derniers temps" (cf. 1,1-4) ; il a, dans l'économie du salut, une position similaire à celle des anges (cf. 1,14) : au service de ceux qui, à la fin des temps, doivent recevoir le salut en héritage. L'autorité du Christ — le nom apparaît ici pour la première fois dans Hé — est celle d'un Fils ; ce statut filial est mis en lien avec le fait que le Christ n'est pas simplement *dans la maison de Dieu*, comme l'était Moïse, *mais sur elle* : cette maison est la communauté ecclésiale que le Christ ressuscité préside en tant que grand sacerdote (cf. 10,21). Le changement de préposition — on passe de "dans" avec Nb 12,7, à "sur" — provient de la vie ecclésiale où le croyant expérimente l'autorité du Seigneur.

L'ensemble de la comparaison établit donc l'autorité du Christ qui, comme Fils, transmet la Parole décisive de Dieu et parle en son nom. De là découle la parénèse qui suit : *nous sommes la maison de Dieu dans la mesure où nous conservons la pleine assurance et la fierté de l'espérance*. La position du Christ a des conséquences sur la vie chrétienne.

III

Le sacerdoce du Fils de Dieu, tout autre que celui d'Aaron (Hé 7)

La mention suivante du Fils, en 4,14, relève du discours exhortatif — comme d'ailleurs les emplois de 6,6 et de 10,29, que nous n'étudierons pas. Elle a pour intérêt majeur de relier pour la première fois le sacerdoce et la filiation. Le même lien capital se retrouve en 5,5-6, avec la conjonction des deux grands messianiques (Ps 2 et Ps 110 comme en Hé 1) ; mais ils sont ici complémentaires car, en ce qui concerne le Ps 110, l'attention se déplace du v. 1, messianique, au v. 4 — un verset mentionnant Melchisédek, que le christianisme n'avait jamais exploré avant l'homéliste et qui va jouer un rôle essentiel au cha-

21. C'est un lieu commun, présent déjà en Ga 4,7, mais avec l'opposition *doulos*, *uios*.

pitre sept. En dépendance de 5,5-6 survient une autre mention : *Tout Fils qu'il était, il apprit par ses souffrances l'obéissance parvenu à son accomplissement* (5,8-9). Cette dernière expression qui traduit le grec *teleiwqei* (*teleiôtheis*) 'est le terme dont use précisément la Septante pour désigner l'habilitation — la consécration — des sacerdotes lors de la cérémonie d'investiture[22]. Ajoutons, s'il est besoin, que la filiation pré-existe ici, sans contestation, à l'investiture pascale.

Mais c'est au chapitre sept que ces données vont être développées ; l'auteur y explicite le lien essentiel, chez Jésus, entre filiation et sacerdoce. À l'orée comme en finale du développement sur le sacerdoce selon Melchisédek, il mentionne en 7,3 *le Fils de Dieu, en 7,28 un Fils parvenu, pour l'éternité, au parfait accomplissement*[23]. On le voit, un mot résume l'acquis principal du chapitre sept : *pour l'éternité.*

Dans le but de montrer combien le sacerdoce du Christ diffère radicalement de celui de d'Aaron et de ses descendants, l'homéliste a besoin de dégager la signification du sacerdoce *à la manière de Melchisédek* dont parle le Ps 110,4 et, pour ce faire, commence par examiner Gn 14,17-20, l'attestation la plus ancienne de ce personnage (Hé 7,1-10). Il n'y a aucune autre mention biblique de Melchisédek, mais ce dernier faisait l'objet de spéculations, tant dans le judaïsme alexandrin qu'à Qumrân[24]. En argumentant sur la dîme (vv. 4-10), notre auteur conclut à la supériorité de Melchisédek sur Abraham[25] et sur les descendants du patriarche que sont les membres du sacerdoce lévitique. L'argument est faible, puisque Jésus, tout comme les lévites, descend d'Abraham…

22. Dans La Bible d'Alexandrie, voir déjà les traductions de Ex 29,9.29.33.35 ; ainsi que l'Introduction au Lévitique, p. 42.

23. *teteleiôménon.*

24. Cf. Philon. Et surtout 11Q Melch, un fragment de *midrash* sur Lv 5,9-13 trouvé à Qumrân : Melchisédek y est une figure angélique, peut-être identifiée à Michel, qui joue un rôle sacerdotal en remettant les péchés.

25. On ne peut ignorer que le **Talmud** développe une exégèse du Ps 110,4 et de Gn 14 qui dévalorise Melchisédek au profit d'Abraham. Aux dires d'un *rabbi* de la première moitié du deuxième siècle, "le Saint, béni soit-Il, avait l'intention de choisir les prêtres dans la descendance de Sem, car il est dit *Melchisédek, roi de Salem, fit apporter du pain et du vin ; il était prêtre du Dieu très-haut* (Gn 14,18) ; mais lorsque Melchisédek *bénit*

La pointe de l'argumentation est cependant ailleurs. Faisant parler les silences de Gn 14 tant sur les ancêtres de Melchisédek que sur sa naissance et sa mort — un type d'argument employé par les rabbins comme par Philon —, l'homéliste montre qu'à l'inverse du sacerdoce lévitique, fondé sur la lignée (cf. Nb 17,5) et soumis à la succession des générations, le *sacerdote du Dieu très-haut* n'a aucune limite temporelle. L'éternité et la transcendance, qui sont son apanage, l'assimilent ainsi *au Fils de Dieu*. Le plus étonnant est que notre auteur, tout à sa démonstration de la différence radicale entre le sacerdoce éternel du Christ et celui, transitoire et mortel, d'Aaron, en oublie de noter la supériorité de Jésus sur Melchisédek qui est comme haussé au rang du Christ : celui dont *il est attesté qu'il vit* (7,8) est *assimilé au Fils de Dieu* (7,3). Pour l'homéliste, " plus l'on parle de Melchisédek, et plus rayonne la gloire du Fils de Dieu... La subordination de Melchisédek au Christ est présupposée comme allant de soi "[26]. Tout comme Philon, l'homéliste " s'intéresse, non à la personne même de Melchisédek , mais à ce qu'il représente "[27]. Disons qu'au minimum le Christ est Fils de Dieu, quand l'autre est seulement *assimilé au Fils de Dieu*. Il est vrai qu'en 7,15 l'image sera inversée : le Christ sera qualifié d'*autre sacerdote suscité à la ressemblance de Melchisédek*... Dans les deux cas, la similitude porte sur le caractère éternel, intangible de leur sacerdoce.

Dans un second temps (Hé 7,11-28), Hébreux dégage les implications du Ps 110,4, puis l'applique au Christ. Le sacerdote dont parle le Ps 110 n'est pas d'ascendance lévitique, puisque l'oracle est destiné à une figure royale, de la lignée de Juda — la tribu même dont *est issu notre Seigneur* (7,14) — et date d'une époque antérieure

---

Abraham avant de bénir le Tout-Puissant, [Dieu] décida que les prêtres descendraient directement d'Abraham. En effet, il est dit :*[Melchisédek] le bénit en disant : Béni soit Abram par le Dieu très-haut... Béni soit le Dieu très-haut*. Abraham dit alors à Melchisédek : "Est-ce qu'il est convenable de bénir le serviteur avant le Maître ?" La prêtrise fut donnée à Abraham, comme il est dit : *Parole du Seigneur à mon seigneur* [Abraham]... *Tu es prêtre pour toujours, à cause des paroles de Melchisédek* (Ps 110,1-4) ; *Melchisédek était prêtre du Dieu très-haut* : il faut donc comprendre qu'il était prêtre lui-même mais qu'il ne transmit pas la prêtrise à sa descendance." **Talmud**, *"Nedarim "* 33b, trad. française chez A. Elkaïm-Sartre, **Aggadoth du Talmud de Babylone**, Verdier, 1982, pp. 679-680. L'homéliste de Hé ne dit pas un mot de la bénédiction de Gn 14,19-20.

26. O. Michel, p. 263.

27. H.W. Attridge, p. 191.

au système lévitique, quand les fonctions sacerdotales étaient exercées par le roi et sa famille (cf. 2 S 8,18 : *les fils de David étaient sacerdotes*). En ce sens, l'exégèse de ce Psaume qui attribue à Jésus la messianité et le sacerdoce est tout à fait obvie. L'homéliste, pour sa part, concentre sa lecture sur le caractère perpétuel de ce sacerdoce, qui découle du serment même de Dieu (7,20-21) ; la formule *à la manière de Melchisédek* devient presque synonyme de “à jamais”. De la sorte, le sacerdoce du Christ repose sur *la puissance d'une vie indestructible*, impliquée par son statut céleste de ressuscité. En regard, le sacerdoce lévitique se caractérise par la non permanence : on y accédait par *une loi de prescription charnelle*, entendons “une loi de filiation humaine” (7,15-17).

Est amorcé alors (7,18ss) un thème qui sera développé dans les chapitres suivants : le sacerdoce lévitique ne pouvait procurer l'accomplissement, la perfection : il était incapable d'ôter les péchés, de permettre aux humains d'entrer en relation avec le Dieu vivant. Et comme le fondement de la législation mosaïque était le sacerdoce, le passage à un sacerdoce radicalement autre, *à la manière de Melchisédek*, nécessite que tout le système religieux change ; la *Torah* entière devient caduque. On ne trouve pas dans les lettres authentiques de Paul une critique aussi forte de la Loi mosaïque. En creux est ainsi dégagée la place pour la révélation définitive dont le Christ est porteur : *Jésus est devenu le garant d'une meilleure alliance*, il nous introduit *à une espérance meilleure par laquelle nous approchons de Dieu*.

En finale de Hé 7, l'homéliste revient sur le fait que le sacerdoce du Christ découle de *la parole du serment* divin irrévocable ; aux sacerdotes aaronides *déficients* s'oppose *un Fils qui, pour l'éternité, est arrivé au parfait accomplissement* — une perfection étroitement rattachée à son exaltation pascale. Comme en 1,2, l'absence d'article frappe l'attention et connote le mystère.

*

* *

Avant de refermer la *“Prédication sur le sacerdoce du Christ”*, voici encore deux observations. Tout d'abord, c'est Dieu qui est toujours en vis-à-vis du Fils, non le Père comme dans la parole évangé-

lique citée en tête du présent article. La paternité divine est pour le moins peu soulignée. À l'égard du Christ, on ne trouve que la référence à 2 S 7,14 : *Je serai pour lui un père et lui sera pour moi un fils.* Pour les humains, n'existe que la formule issue du judaïsme *le Père des esprits* (12,9) — le dernier terme étant à entendre ici, vraisemblablement, au sens anthropologique et non angélique. D'autre part, est absent le thème paulinien de l'envoi du Fils par Dieu en vue que nous devenions des fils et des filles (cf. Ga 4,4-5). La désignation des hommes comme “fils” à plusieurs reprises en Hé 12,5-8 n'a pas de signification théologique forte. En revanche, Hé 2,10 est intéressant : *Il convenait* que Dieu, *qui voulait conduire à la gloire une multitude de fils, mène* le Christ *à l'accomplissement*. Il n'y a certes pas le Fils / les fils et la filiation des humains n'est pas précisée ; cependant elle rappelle les données du chapitre un : *le Fils héritier de tout* y était implicitement associé à *ceux qui doivent recevoir le salut en héritage*. Et la gloire qui attend cette multitude de fils et de filles est celle dont le Fils resplendissait de toute éternité (1,3) et dont il fut couronné à Pâques (2,7-9).

Mais en parlant d'*un Fils*, ce n'est pas cet aspect que l'homéliste veut mettre en valeur. Il lutte avant tout contre " la tendance à resserrer les liens avec les valeurs culturelles juives et, ce qui va de pair, à insérer Jésus dans un schéma ininterrompu de l'histoire du salut, à la suite des anges et de Moïse comme révélateur de la volonté de Dieu". Dès lors, l'accent est mis sur le fait que, " comme Fils de Dieu, Jésus rompt le schéma, car il est au-dessus des anges, qui ont donné la Loi, et au dessus de Moïse "[28]. Mais n'oublions pas l'indétermination “un Fils”. Plus qu'un titre qui cernerait l'être de Jésus et soulignerait sa relation intime avec Dieu, la filiation paraît davantage une sorte de point de fuite[29], exprimant que le Christ ne rentre dans aucune des catégories, alors recensées, des envoyés de Dieu. En conséquence, sa révélation mesure toutes les autres, car elle est sans commune mesure avec elles.

Hugues COUSIN

28. R.E. Brown, dans : R.E. Brown & J.p. Meier, **Antioche et Rome, berceaux du christianisme**, Cerf, 1988 ; p. 196.

29. Dans un autre ordre d'idée, selon Aletti, "le titre de “Fils” en Colossiens 1,13 vise précisément à dépasser toute distinction qui pourrait faire penser à une séparation entre *Logos* préexistant et Christ (humain, terrestre)" (**op. cit.**, p. 117).

Aux lectrices et aux lecteurs de LUMIÈRE & VIE

Vos réponses au questionnaire proposé dans le numéro précédent commencent à arriver. Elles sont d'un grand intérêt pour nous, et nous remercions celles et ceux qui ont déjà répondu. Nous sollicitons vivement tous les autres à joindre leurs voix à ces premières réponses.

Vous trouverez à nouveau le questionnaire pages 111-112 ; bien entendu, si vous le souhaitez, vous pouvez nous répondre sur papier libre.

Lorsque nous aurons un nombre suffisant de réponses nous vous ferons part du résultat de cette enquête. D'avance, merci !

Etudes Théologiques & Religieuses

1994 / 1

Secrétariat - Abonnements : 13, rue Louis-Perrier 34000 Montpellier

Abonnements 1994 : France : 155 FF Etranger : 175 FF

Prix de ce n° : 60 FF (franco 75 FF). Tables et index 1976-1990 : 50 FF + port

CCP : Études Théologiques et Religieuses 268.00 B Montpellier

Maurice CARREZ

NOTE SUR LA TITULATURE ORIGINALE DU CHRIST DANS L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

L'épître aux Hébreux s'enracine dans le Nouveau Testament. Les titres qu'elle donne au Fils sont remarquables et surprennent : titres rares ou archaïques; titres uniques ou nouveaux. De plus elle les agence de façon particulière et les fait progresser les uns par rapport aux autres . Leur entrecroisement donne une coloration particulière au tableau christologique qu'elle compose. C'est la signification de ces titres que nous voudrions dégager ici.

Fils, héritier de tout

L'auteur nous fait attendre 2,9 pour savoir que le Fils est *Jésus* [1] et 3,6 pour découvrir qu'il est *Christ.* L'emploi de *Fils* sans article, d'une manière absolue dès le prologue de l'épître (1,2) rappelle la manière dont la Septante use de SEIGNEUR sans article signalant ainsi le nom de Dieu (YHWH) ; cette façon de procéder donne à ce simple titre *Fils* une force singulière. Le cheminement s'amorce du Fils héritier, créateur, resplendissement de la gloire (1,2.3) au *Grand Prêtre, frère des hommes* (2,17). C'est à partir de l'appellation Fils que se posent les interrogations sur son rôle terrestre, sur son humanité. C'est un mouvement descendant qui va de Dieu à nous, à l'opposé du mouvement qui anime l'évangile de Marc et nous incite à découvrir quel est l'homme Jésus Christ. Par deux fois (1,5; 5,5), le Ps 2,7 relie Fils à Dieu : *Mon Fils, c'est toi,* et l'auteur le nomme quatre fois Fils de Dieu (4,14; 6,6; 7,3; 10,29).

Le Fils est héritier, descendant privilégié des patriarches, porteur de leurs promesses, en filiation avec David. Mais bien plus encore le fils est *héritier* de tout, à la fois de la totalité céleste et de la totalité terrestre: voilà qui va le distinguer des anges. L'auteur ajoute qu'Il est héritier d'un Nom, bien différent de celui des anges car, par lui, Dieu a sauvé l'humanité. Le nom peut être à la fois celui de Dieu ou celui du Fils, unis tous deux dans une même supériorité.

Le qualificatif de premier-né complète le rôle attribué au Fils, héritier de tout : Dieu introduit le premier-né dans l'*oikouménè*, "monde habité" qui désigne ici la cité à venir. Il l'intronise dans la cité céleste à la suite de la réalisation du salut (voir 7,26; 8,2; 9,11 toujours à propos du Grand Prêtre).

Fils, il fraye la voie pour ses frères

Tout d'abord initiateur, pionnier : *Il convenait en effet à celui pour qui et par qui tout existe , et qui voulait conduire à la gloire une multitude de fils, de mener l'initiateur (ou le pionnier) de leur salut, par des souffrances à l'accomplissement* (2,10). Le Fils est ainsi au départ et à l'arrivée. Il ouvre la voie, y conduit et mène au terme. A "initiateur" (2 fois Hé et 2 fois Ac) répond "accomplisseur", réalisateur (12,2). Il entoure la nuée de témoins par devant et par derrière (cf.Ps 139). Il ouvre et ferme la marche. Ce titre archaïque utilisé de

1. Une comparaison statistique avec l'épître aux Romains est significative: Jésus seul : Rm 2; Hé 9; Jésus + Christ ou Seigneur : Rm 22. Hé 4 ; Christ Jésus Rm 14; Hé 0; Jésus avec Christ et Seigneur Rm 15; Hé 0 ; Le Christ Rm 9; Hé 6; Christ sans autre détermination Rm 24; Hé 3; en Christ Rm 14; Hé 0 .Or Rm = 5,19% du NT et Hé 3,94 %.

manière neuve se trouve déjà en Ac 3,15 : *le Prince (fondateur) de la vie que vous avez fait mourir, Dieu l'a ressuscité des morts* et Ac 5,31 : C'est lui que Dieu a exalté comme Prince (initiateur) et Sauveur.

L'appellation de sanctificateur, rare, a pour but de montrer la solidarité entre Fils (Christ) et les fils (humains) ; elle souligne que Jésus fait des humains ses frères (2,11.12). *Il devait se faire en tous points semblable à ses frères* (2,17). Bien que l'énoncé ne figure pas dans le texte, la pensée s'y trouve : Jésus peut être désigné comme *frère*. Ainsi se réalise l'identification du Fils à l'humanité tout entière. Il devient ainsi un Grand Prêtre miséricordieux et accrédité auprès de Dieu pour effacer les péchés du peuple (2,17). Ce titre de Grand Prêtre apparaît ici pour la première fois appliqué au Fils (9 fois ensuite dans l'épître et jamais ailleurs dans le NT).

Jésus, apôtre et grand prêtre de notre confession de foi

C'est la seule fois de tout le Nouveau Testament, en 3,1, où Jésus est appelé *apôtre*. Pourquoi ? Tout simplement parce qu'il n'est pas un "ange". Les deux mots ange et apôtre ont en grec le même sens, celui d'envoyé. Or, parmi les destinataires de l'épître, la tentation était grande de faire de Jésus un des grands anges, tels Gabriel, Michel, Raphaël etc.., peut-être même le chef de ces grands anges. L'auteur a redouté cet "adoptianisme céleste" qui retirerait Jésus de l'histoire humaine pour le cantonner dans la sphère céleste.

Il présente le Fils supérieur aux anges (1,5-14), puisque Dieu n'a pas soumis le monde à venir à des anges (2,5-8). Le mot *apôtre* reste disponible. Il désigne le premier des ministères humains dans la pensée paulinienne (1 Co 12,28). L'*envoi* du Fils est d'une importance plus grande encore que celle d'un ministre humain pris parmi les humains. Il passe d'un monde à l'autre, de la proximité de Dieu à celle des hommes. En ce sens, jamais les anges, envoyés célestes ne sont des "apôtres". Ainsi quel titre prestigieux et unique que celui de Jésus apôtre, surtout lorsqu'il est accordé à celui de Grand Prêtre (2e emploi en 3,1) qui va déployer, au fil de l'épître, progressivement toutes ses ressources.

Les souffrances rendent Jésus "achevé", parfait (2,9). Intronisé, déjà en gloire, supérieur aux anges, le fils a obtenu cette situation en souffrant et en mourant pour ses frères. L'auteur passe des données traditionelles à une expression dont apôtre souligne l'envoi et Grand Prêtre la permanence et la réalisation. Alors que les grands prêtres du Judaïsme se sanctifiaient par l'application de toute une série de prescriptions destinées à les séparer du peuple et à les mettre à part, le Fils Apôtre et Grand Prêtre fait de la solidarité avec l'humanité l'essentiel de la réalisation du salut. Sa condition humaine lui permet de s'abaisser au profit de tout être humain.

Grand prêtre, éminent, miséricordieux, pour lui-même et pour nous

Petit à petit se déploient les multiples harmoniques du titre de Grand Prêtre : *Digne de foi*, le Fils nous unit par lui à Dieu dans la foi, car il est capable de compassion pour ceux qui sont dans la misère humaine. Le grand prêtre de l'ancienne alliance se caractérisait par la rupture des liens humains et le refus de toute compassion. Par sa passion, Jésus crée une image neuve du Grand Prêtre (4,14; 4,15; 5,5; 5, 10) envoyé de Dieu, tourné vers les humains. Christ a reçu sa mission de Grand Prêtre comme Fils (5,5).

Grand prêtre pour lui-même puisque, au cours de sa vie terrestre, *il offrit prières et supplications avec grand cri et larmes, et il fut exaucé* (5,7) en raison

de son attitude profondément respectueuse envers Dieu. Ce rappel des heures de Gethsémani, où Jésus "combat" avec Dieu pour accepter son itinéraire de souffrance, "son agonie" comme dit Luc, est concentré en Hébreux, et souligné en une opposition très forte par "il fut exaucé". Le Fils, quelle que soit sa situation, veut rester en lien avec Dieu et offre sa prière. Mais également Grand prêtre pour nous-mêmes, selon une formulation dont l'intensité douloureuse est rendue par une poésie presque incantatoire dans le texte grec : *Tout Fils qu'il était, il apprit (emath**en**) par ses souffrances (epath**en**) l'obéissance (hupako**èn**).* Souffrance et mort, au lieu de séparer de Dieu et des humains, unissent le Fils encore plus intensément à Dieu et aux humains. Cause de salut éternel, il est proclamé Grand prêtre à la manière de Melchisédek, qui devient une préfiguration, une esquisse suggestive du Christ.

Précurseur

Grand prêtre pour l'éternité, Jésus pénètre au delà du voile, accède à nouveau à la réalité céleste, mais cette fois en *précurseur* (6,20) (mot unique dans le NT) pour tous ceux dont il a réalisé le salut. Jésus court en avant, précède. Nous serons invités, nuée de témoins, à courir avec endurance, les regards fixés sur celui qui est l'initiateur et l'accomplisseur de la foi, Jésus (12,1-2). Le chemin frayé par ce "pionnier du salut" n'est pas seulement terrestre, mais en même temps céleste. Il nous donne accès à ce ciel jusqu'alors fermé pour nous.

Garant d'une alliance meilleure

Digne de foi, pleinement autorisé, Christ, prêtre pour l'éternité, est *garant* (7,22), *répondant* d'une alliance meilleure. C'est la médiation personnelle et vivante du Christ et non le recours juridique à une Loi, voire l'appel à l'Ecriture, qui crée la communion avec Dieu et la réalise pour tous les frères humains.

Sans qu'il y soit fait une allusion directe, tous les éléments de la dernière Cène sont concentrés dans cette présentation de l'alliance meilleure. L'auteur s'intéresse moins aux éléments du sacrement qui composent le mémorial de l'alliance qu'à la signification prise pour Celui qui en est l'événement fondamental et constitutif. Il en résulte qu'il est le Grand Prêtre qui nous convenait, saint, innocent, immaculé, séparé des pécheurs, élevé au dessus des cieux (7,26)

Ministre du vrai sanctuaire, le Fils est médiateur d'une bien meilleure alliance

Voilà une fois encore deux titres rares employés par l' auteur de l'épître aux Hébreux. Le premier, en grec *leitourgos*, peut être rendu par serviteur, fonctionnaire au sens de "Celui qui remplit une fonction", d'où ministre (8,2) et la fonction, *leitourgia*, exprimée par ministère (8,6). Jésus qui n'avait aucune qualité héréditaire pour être prêtre, remplit cet office sacré du vrai sanctuaire et de la vraie tente (8,2).

Le second, *médiateur*, se trouve une fois dans la Septante et trois fois dans l'épître aux Hébreux où le Christ est présenté comme *le médiateur d'une bien meilleure alliance* (8,6); médiateur d'une *alliance nouvelle* (9,15), et enfin médiateur d'une *alliance neuve* (12,24). Le rôle de Jésus *médiateur* est double : il fonde l'alliance et il fait le lien entre ses frères humains et Dieu.

Christ obtient une libération définitive

En 9,11, le mot Christ se trouve au centre même de la structure de toute l'épître. Il met en valeur

son arrivée comme Grand Prêtre dans le saint des saints. Mais s'agit-il du sanctuaire céleste, qui correspond à la partie terrestre où le grand prêtre du judaïsme ne pénétrait qu'une seule fois par an, le jour du Grand Pardon? Ce n'est pas sûr, car Christ ici rencontre Dieu et lui offre son sang, sa vie. Le sanctuaire n'est-il pas alors son propre corps, le sanctuaire qu'il rebâtit en trois jours avec toute la puissance résurrectionnelle que ce corps comporte, là encore et pour lui-même et pour tous les humains ? La conséquence de cet accès unique est une rédemption, une libération éternelle. Telle est la signification et la conséquence de l'acte opéré par le médiateur de l'alliance nouvelle (9,14). Cette manière de voir est reprise en 10,10 où se trouve un des rares emplois dans l'épître aux Hébreux du titre double Jésus-Christ : *Nous avons été sanctifiés par l'offrande du corps de Jésus-Christ faite une fois pour toutes.*

Nous avons par le sang de Jésus une voie fraîchement ouverte et vivante

La qualification de Jésus comme voie *fraîchement ouverte* (10,19-20), est un énoncé unique dans le Nouveau Testament; à l'origine cet adjectif signifiait "fraîchement immolé", d'où tout récent, ou pour un chemin "tout récemment ouvert". Il y a une certaine analogie avec ce que dit le Christ en Jn 14,6 : *Je suis le chemin, la vérité et la vie, nul ne vient au Père que par moi.* Ici l'insistance porte sur la voie inaugurée, ouverte par la mort de Jésus; elle est fraîchement ouverte et vivante, autrement dit : ce n'est pas la mort qui a eu le dernier mot, mais la vie.

Citant Habaquq 2,3-4, d'après le texte de la Septante, qui personnalise la prophétie en lui donnant un sens messianique, Hé 10,37 indique que la venue du libérateur est proche : *Car arrivant (ou bien "venant"), il sera là.* On retrouve le qualificatif, le titre qui se trouve dans la question de Jean Baptiste à Jésus : *es-tu le Venant* ? (Mt 11,3; Lc 7,19), Celui qui vient, celui qui inaugure le règne du Messie et donc la réalisation définitive du salut. En Hé 10,37, la formule est associée à la seconde venue du Christ, à son retour à la fin des temps.

Nuée de témoins, ayant les yeux fixés sur Jésus, initiateur et accomplisseur de la foi

Le titre d'"initiateur", "pionnier", "celui qui fraye un chemin" (2,10) , se retrouve couplé avec celui d'"*accomplisseur*", "*réalisateur*"; Comme dans l'Ancien Testament, la nuée représente la présence et l'action de Dieu, mais au lieu d'être la nuée qui conduit le peuple, elle représente le peuple et c'est le Christ qui la conduit au but.

Le plus souvent, le Fils est mené par ses souffrances à l'accomplissement (2,10; 5,9), un accomplissement parfait dont le résultat dure pour l'éternité (7,28). L'auteur trouve une belle façon d'exprimer comment *nous avons été sanctifiés par l'offrande du corps de Jésus Christ, faite une fois pour toutes* (10,10), et, comme pour sublimer définitivement cette affirmation, il ajoute : *Par une offrande unique, en effet, il a mené pour toujours à l'accomplissement ceux qu'il sanctifie* (10,14). Cette ligne mélodique de l'accomplissement parcourt toute cette symphonie christologique; après avoir esquissé la longue fresque des témoins qui marchent par la foi, l'épître conclut en 11,39-40 : *Eux tous, s'ils ont reçu bon témoignage grâce à leur foi, n'ont cependant pas obtenu la réalisation de la promesse. Puisque Dieu prévoyait pour nous mieux encore* par le Christ réalisateur d'une alliance meilleure, *ils ne devaient pas arriver sans nous à l'accomplissement.*

*
* *

Conclusion : Quel Christ est le Fils ?

L'usage du titre neuf et fascinant de Grand Prêtre, qui ne se retrouve dans aucun autre écrit du Nouveau Testament, met en valeur l'enrichissement progressif du titre de Christ. Il est obtenu par un jeu constant entre des affirmations apparemment opposées : Fils de Dieu et frère des hommes, "envoyé", "apôtre" venu sur terre en messager tout en ouvrant une voie nouvelle jusque dans le sanctuaire céleste.

La Christologie de l'épître aux Hébreux annonce celle du quatrième Evangile; le meilleur résumé est peut-être celui que nous offre l'auteur lui-même dans le prologue de l'épître (1,1-4) : En voici le texte :

Après avoir à bien des reprises
et de bien des manières,
parlé autrefois aux pères,
dans les prophètes, Dieu,
en la période finale où nous sommes,
nous a parlé à nous en un Fils
qu'il a établi héritier de tout,
par qui aussi il a créé les mondes.
Ce Fils est resplendissement de sa gloire
et expression de son être
et il porte l'univers par la puissance de sa parole.
Après avoir accompli la purification des péchés,
Il s'est assis à la droite de la Majesté
dans les hauteurs,
devenu d'autant supérieur aux anges
qu'il a hérité d'un nom bien différent du leur.

Ces énoncés, sauf celui de Fils, ne sont pas des titres. Mais il contiennent une forte densité christologique qui spécifie l'être et l'œuvre du Fils. Ils montrent, s'il en était besoin, que les titres concentrent et cristallisent certains aspects de la foi et font miroiter les diverses facettes dont seul l'ensemble permet d'approcher, de comprendre et de saisir la réalité du Fils comme Christ.

Le Christ, dans sa personne et dans son œuvre, est ainsi passif et actif. Son humanité de chair et de sang affronte la mort (2,14; 5,8). Il s'offre lui-même comme une victime sans tâche (9,14) et par là-même conduit l'humanité au plein accomplissement (10,14). Il est plus haut que les anges et en même temps frère des hommes. Il appartient à l'ancienne et à la nouvelle alliances ; il est parole vivante de Dieu (cf 4,12-13) qui crée le monde et porte l'univers, il réalise un salut définitif. Il souffre et il règne. Il est totalement solidaire, mais sans péché; de condition mortelle, mais délivrant de la mort, pénétrant en être humain dans le sanctuaire céleste. Quel Christ !

La doxologie finale de l'épître peut servir de conclusion:

Que le Dieu de la paix
qui a fait remonter d'entre les morts
le grand Pasteur des brebis
par le sang d'une alliance éternelle,
Notre Seigneur Jésus,
vous rende aptes à tout ce qui est bien
pour faire sa volonté ;
qu'il réalise en nous ce qui lui est agréable
par Jésus Christ
à qui soit la gloire dans les siècles des siècles.

Cette finale reprend les titres devenus classiques depuis l'apôtre Paul de :"Notre Seigneur Jésus" et de "Jésus Christ",dont l'usage est peu fréquent dans l'épître aux Hébreux. "Celui qui est remonté d'entre les morts" est nommé "grand Pasteur des brebis". Cette formulation annonce Jn 10,16 et rappelle 1 P 5,4 : "le Pasteur-chef". Ce grand Pasteur réalise ici par le sang de l'alliance éternelle une unité définitive entre les humains.

Maurice CARREZ

Adrian SCHENKER

Sacrifices anciens, sacrifice nouveau dans l'Epître aux Hébreux

Le sacrifice du Christ, dans l'épître aux Hébreux, est mis en rapport avec les sacrifices de l'Ancien Testament. Ceux-ci avaient pour fin d'obtenir le pardon de Dieu, car la faute, même involontaire, lésait gravement la sainteté de Dieu. Si le sang était lié au pardon, c'est que le pardon a un lien avec la vie, et que le sang est le signe de la vie. A bien plus forte raison, le sang du Christ est-il source de vie. Ce n'est pas la mise à mort qui importe, surtout dans le cas du Christ, mais l'obéissance et l'oblation de soi.

L'épître aux Hébreux a une place unique dans le Nouveau Testament. Elle est en effet le seul écrit biblique qui comprenne la signification de la vie et de la mort de Jésus Christ principalement à la lumière de la liturgie du temple à Jérusalem, et plus particulièrement en analogie avec la fête juive du grand Jour d'Expiation. Cette fête est célébrée, maintenant encore, dix jours après le Nouvel An qui se situe au mois de septembre. A l'époque du deuxième temple (515 avant - 70 après Jésus-Christ), elle était marquée par une liturgie spéciale, réservée à ce jour et décrite par Lv 16, qui en est le rituel.

Pour saisir la pensée de l'épître aux Hébreux, il est donc indispensable de se faire une idée juste de la célébration du Jour des expiations, telle que l'auteur et les destinataires de cet écrit pouvaient l'avoir.

La célébration du pardon des péchés

Le rituel de la fête appartient aux traditions sacerdotales du Pentateuque. Elles furent codifiées à la fin du VIe ou au Ve s. av. Jésus-Christ. Elles reflètent cependant des pratiques cultuelles plus anciennes quoique difficiles à dater plus précisément. En outre, ces traditions sont malaisées à interpréter, car les textes en sont laconiques, avares d'explications. A première vue, il s'agit de rubriques, c'est-à-dire de règles d'exécution des cérémonies. Mais les textes rituels sont bien plus que cela : ils représentent des notations, en quelque sorte sténographiques, à prendre comme des résumés d'un enseignement sacerdotal, beaucoup plus développé, qui donnait chair et vie au squelette des textes écrits.

Ce qui saute aux yeux, à la lecture des parties cultuelles du Pentateuque, et notamment du document sacerdotal, c'est sa préoccupation centrale du pardon des péchés. Comment se réconcilier avec Dieu ? C'est un des problèmes de base de cette religiosité.

Le péché et la colère de Dieu

Le péché apparaît ici comme le droit de Dieu lésé par les hommes. Ce droit peut être l'autorité légitime du Seigneur transgressée par des actions contraires, ou alors un bien tangible appartenant à Dieu, et que quelqu'un s'est approprié. En d'autres mots, quelqu'un a profané ce qui était sacré. A titre d'exemple, une personne laïque mange, dans un repas de sacrifice, ce qui est réservé à Dieu ou aux prêtres.

Ce qui est central, on le voit, c'est l'aspect objectif du dommage causé, d'une entorse faite à Dieu. Bien entendu, les textes distinguent avec soin le degré du volontaire qui est entré dans une telle action négative. Serait-elle commise par méchanceté, elle serait considérée comme beaucoup plus grave qu'une action commise par inadvertance. Toujours est-il qu'un manque a été causé par la faute, volontaire ou non. Ce déficit a besoin d'être réparé. Faute de quoi, Dieu se sentirait méprisé, traité avec indifférence. Il serait quantité négligeable. On aurait raison de craindre sa réaction indignée, sa "colère".

Liturgie du pardon

Au contraire, le désir de réparer ou de compenser le déficit, volontairement ou involontairement causé, manifeste le respect et les égards qu'on veut avoir pour Dieu. Or, c'est une conviction fondamentale de la foi d'Israël que son Dieu accueille favorablement ce désir de réparation. Un passage ancien comme 1 Sm 26,19 le montre. Le signe de sa faveur en face de ceux qui cherchent à se réconcilier Dieu après la faute est la liturgie fondée précisément par Dieu. Elle est le signe visible du plaisir que Dieu éprouve à accueillir positivement et gracieusement les hommages apportés pour effacer les manques d'égard précédents.

L'existence et le fait de la liturgie du pardon suscitent et encouragent même cette démarche spontanée de réparation du côté des hommes, puisque, grâce à ce signe posé par Dieu, ils se savent accueillis, pardonnés et remis dans sa bonne grâce.

Langage et symboles anthropomorphes

Il est évident que les rapports entre Dieu et les hommes ressemblent à ceux des hommes entre eux. C'est qu'il est de la nature de toute action liturgique d'exprimer visiblement ce qui est invisible. Les péchés n'atteignent pas Dieu matériellement. Mais ils l'atteignent vraiment, bien qu'invisiblement et mystérieusement, sur le plan de l'amour, réel, mais mystérieux que Dieu a pour nous et qui constitue l'âme du rapport reliant Dieu aux hommes. De même, le signe liturgique du désir de paix avec Dieu ne le rejoint pas matériellement. Il le rejoint comme les paroles de la prière le rejoignent, réellement, mais mystérieusement.

La masse des péchés

Mais le problème apparaissait encore plus grand aux prêtres de l'ancienne alliance. En effet, qu'en était-il des nombreuses fautes oubliées, ignorées, reniées qui s'accumulaient dans tout un peuple, année après année ? Ne fallait-il pas les effacer, dans une célébration globale du pardon demandé et reçu ?

Peut-être la peur de Dieu y était-elle pour quelque chose. Il fallait prendre des précautions pour faire tout le possible afin de l'apaiser.

Mais rien n'empêche de voir des raisons plus profondes dans cette célébration collective du pardon. Dieu n'avait pas reçu l'attention dont il est pourtant digne. Il ne fut pas traité avec tous les égards qu'Israël pourtant veut de tout son cœur avoir pour lui. C'est pourquoi le grand Jour d'expiation est destiné à reconnaître des fautes qui échappent à la mémoire et à la conscience communes, mais qui avaient empêché la communauté de donner à Dieu ce qui est à Dieu.

Cette fête liturgique exprime ainsi la conscience des hommes d'être restés en-deçà de ce que Dieu peut légitimement leur demander et aussi en-deçà de ce qu'ils désirent lui offrir eux-mêmes. C'est une réconciliation et un nouveau départ en même temps. C'est pourquoi d'ailleurs cette célébration est placée au début de l'année. Elle fait table rase de tous les comptes non réglés entre Dieu et les hommes. A cette occasion, Dieu et les hommes redeviennent libres par la réconciliation qu'il leur accorde. En ce jour, dans l'année, culmine la grâce de pardon que Dieu offre chaque jour à chaque Israélite et au peuple dans son ensemble.

La perspective de l'épître aux Hébreux

Cette symbolique sacramentelle forme le cadre de référence pour comprendre la signification de la passion et résurrection du Seigneur. L'épître aux Hébreux a sans doute reçu, de la tradition, sa foi dans la valeur réconciliatrice de la mort du Christ. Rm 3,25 ou 2 Co 5,21, aux connotations liturgiques marquées, ou encore 1 Co 15,1-3 qui renvoie lui-même au chant du serviteur de YHWH en Is 53, qui évoque la liturgie vétéro-testamentaire du pardon au verset 10, expriment la dimension rédemptrice de la mort du Christ.

Mais l'auteur des Hébreux prend le parti d'établir une analogie, (ou, si l'on préfère, une typologie développée) entre Jésus et la liturgie du grand Jour d'expiation. Jésus y est vu comme grand prêtre célébrant cette liturgie au nom de tout le peuple, et présenté en même temps comme la victime nécessaire à cette célébration. Tout est développé et explicité à partir de cette comparaison. Celle-ci fait ressortir les ressemblances et les différences entre les deux pardons : l'un est annuel, incomplet, cultuel, terrestre, ancien, l'autre est éternel, parfait, réalisé par la mort réelle, achevé au ciel et nouveau. Mais des ressemblances se notent aussi : des deux côtés, le grand prêtre s'identifie avec son

peuple, et il entre ici et là dans le saint des saints en apportant le sang devant la face du Seigneur.

Le rôle de la victime du sacrifice

Dans la discussion sur la mort sacrificielle de Jésus Christ en vue de pardon de Dieu, le rôle de la victime est au centre. Est-il concevable que ce pardon dépende de sa mise à mort ? Doit-elle être égorgée pour que les péchés soient remis ?

Dans les sacrifices de l'Ancien Testament, notamment dans les sacrifices pour le péché, une dignité à part est attribuée au sang. Celui-ci n'est pas, comme tel, une offrande. En revanche, il remplit trois fonctions : Il consacre, il purifie et il obtient le pardon, selon Lv 17,11 : *Moi (le Seigneur) je vous ai donné le sang sur l'autel, pour l'absolution (ou pour le pardon) de votre personne (ou vie), car c'est le sang qui procure l'absolution par la vie (en lui).*

Pourquoi le sang est-il lié à "l'expiation", c'est-à-dire au pardon ou à la réconciliation entre Dieu et les hommes ? *C'est parce qu'il en est le signe.* Car ce qu'il est de par sa nature, en contexte biblique et vétéro-testamentaire, le prédestine à cette fonction de signifier le pardon. En effet, celui-ci est grâce. Dieu seul peut le donner ; c'est Dieu qui doit le vouloir. A cette condition seule, les hommes le recevront et seront pardonnés. Or, le sang ressemble en cela précisément au pardon, puisque le sang est porteur de vie, et que cette vie, Dieu seul peut la donner ; c'est lui qui doit vouloir la donner. A cette condition seule les hommes pourront la recevoir et vivre. L'analogie entre pardon et vie est donc étroite, et le sang est le signe visible qui manifeste la vie, don gratuit de Dieu.

Telle semble être la raison pour laquelle le sang est nécessaire aux sacrifices de réconciliation, dans lesquels il entre, après l'Exil, selon le rituel sacerdotal du Pentateuque, dans des rites qui leur sont propres. Cette interprétation théologique est peut-être l'œuvre des auteurs du "document sacerdotal" et du "code de sainteté" (Lv 17-26), et à une époque plus haute, la nécessité du sang a pu prendre une autre signification et une autre justification rituelle, théologique. Mais l'épître aux Hébreux se réfère à ces textes sacerdotaux. C'est eux qu'elle connaissait et lisait.

En d'autres mots, le pardon n'a pas besoin d'une mise à mort de victimes, mais du signe du sang, expression du don gratuit que Dieu fait, et du pardon et de la vie.

*

*   *

L'épître aux Hébreux croit en la grâce du pardon que Jésus Christ a apportée aux hommes grâce à sa passion et sa résurrection. Elle cherche à comprendre ce pardon à l'aide de la liturgie israélite et juive du pardon, en développant une comparaison quasi systématique entre les deux. Dans cette comparaison, le sang occupe une place centrale, à cause de la signification du sang dans le rituel sacerdotal. Mais la mort de Jésus elle-même n'est pas présentée comme mise à mort d'une victime sacrificielle, mais comme acte d'obéissance et d'oblation de soi-même : *tout Fils qu'il était, il apprît par ses souffrances l'obéissance, et conduit jusqu'à son propre accomplissement, il devint pour tous ceux qui lui obéissent, cause de salut éternel* (Hé 5, 8-9). *Aussi, en entrant dans le monde, le Christ dit : 'de sacrifice et d'offrande, tu n'as pas voulu, mais tu m'as façonné un corps...' Il dit alors : 'Voici, je suis venu pour faire ta volonté'... C'est dans cette volonté que nous avons été sanctifiés par l'offrande du corps de Jésus Christ, faite une fois pour toutes* (Hé 10, 5-10).

La mise à mort comme telle de Jésus n'est donc pas un sacrifice, mais une obéissance du Fils à son Père. Son fruit, le pardon des péchés, est un fruit analogue à celui de la liturgie du pardon célébrée avec des sacrifices. Ce qui unit l'obéissance jusqu'à accepter la mort et son fruit, le pardon des péchés, c'est le sang. Celui-ci a coulé à la mort de Jésus Christ, et il est le signe indispensable de la grâce du pardon dans la liturgie sacrificielle du pardon dans l'ancienne alliance.

Le sang de Jésus Christ a mis fin, selon l'épître aux Hébreux, à la liturgie sacrificielle du pardon de l'ancienne alliance, parce que Jésus dépasse en sa dignité de Fils de Dieu (Hé 1) tous les prêtres et toutes les victimes du culte israélite. L'oblation qu'il a faite de lui-même fait pâlir toute autre offrande à côté de lui. Mais la liturgie du pardon d'Israël gardera une fonction qui ne lui sera jamais ôtée. Elle illustre et explicite la réconciliation que Jésus Christ réalise pour nous en s'offrant lui-même dans l'obéissance au Père.

Adrian SCHENKER

Jean MASSONNET

NOTE SUR LA FÊTE JUIVE DE KIPPOUR

L'épître aux Hébreux a été beaucoup étudiée ces dernières années; théologie, forme littéraire, affinités avec d'autres courants (spécialement alexandrin) : tout cela a été mis en lumière, et permet de mieux percevoir la richesse de ce texte.

Il reste cependant des points où la recherche n'a pas beaucoup progressé. En conclusion d'un survol bibliographique des vingt dernières années, Erich Gräßer déclare: «Les énigmes que l'épître a posées depuis le début sont jusqu'à maintenant demeurées sans solutions [1] ». Les commentateurs restent en général très prudents sur les questions d'auteur, de date ou de destinataires.

Un certain nombre de points cependant sont généralement admis, même s'ils sont traités avec des nuances diverses. Parmi eux, il faut compter l'évocation de la fête juive de *Kippour*, qui apparaît à l'arrière-plan de notre épître. Dans les pages qui suivent, nous voudrions mettre en valeur quelques traits qui dévoilent cette affinité. Certains sont évidents; d'autres n'apparaissent pas à première vue, mais viennent confirmer les rapprochements possibles.

La source essentielle qui nous renseigne sur la fête de *Kippour* telle qu'elle se célébrait au premier siècle est la *Mishnah Yôma* [2]. D'autres informations sont apportées par le rituel encore en vigueur aujourd'hui. Son élaboration plus tardive ne doit pas dissuader d'y rechercher des éléments anciens; il repose essentiellement sur la Bible (Lv 16) développée par la tradition; le *Seder Avôdah* de l'office de l'après-midi reprend fidèlement les données de la *Mishnah.* Certains traits propres au rituel s'inscrivent dans la continuité de la tradition et peuvent éclairer rétrospectivement le sens de la fête, tel qu'a pu le percevoir l'auteur de l'épître aux Hébreux en son temps. Cela apparaîtra pour des thèmes tels que les «anges» ou les «serments».

Le rite de la fête de Kippour au Temple, selon la Mishnah

Le matin de la fête, le Grand-Prêtre commençait par offrir le sacrifice quotidien ou «perpétuel» ; il devait prendre un bain rituel, puis revêtir des habits d'or, immoler le sacrifice, faire l'aspersion du sang, entrer dans le parvis des prêtres pour offrir l'encens et entretenir les lumières; il offrait enfin le sacrifice (*Yôma* 3,4).

Le rituel proprement dit de la fête commençait par un nouveau bain, au sortir duquel le Grand-Prêtre revêtait des vêtements blancs (cf. Lv 16,4 : des vêtements de lin) (*Yôma* 3,6) [3].

---

1. E. GRÄßER : «Neue Kommentare zum Hebräerbrief», **Theologische Rundschau** 2, (1991), pp. 113-139.

2. Texte, traduction et commentaire présentés par Saül NAOURI, dans **Shekalim, Yôma, Rosh Hashanah**, Presses du Temps Présent, Keren Hasefer Wehalimoud (1971). *Yôma*, «le Jour» en araméen, désigne le jour de *Kippour.*

3. Hé fait allusion au moins une fois à des bains, en 9,9-10. Il n'est pas impossible que l'auteur ait en vue ces nombreux bains pris par le Grand-Prêtre le jour de *Kippour*, jour auquel précisément il vient de faire allusion en 9,6-8. (Le rituel compte cinq immersions et dix ablutions pratiquées ce jour par le Grand-Prêtre).

Venait ensuite le premier grand moment de la fête : la confession faite par le Grand-Prêtre pour ses propres péchés, les deux mains imposées sur le taureau qui devait être immolé. Cela était conforme aux stipulations de Lévitique 16,6 : *Et Aaron offrira le taureau pour le péché qui lui est propre, et il fera l'expiation pour lui et pour sa maison* (*Yôma* 3,8).

Deux boucs, destinés à l'expiation pour les péchés du peuple, étaient alors présentés au Grand-Prêtre. Le tirage au sort décidait de leur fonction: l'un, appelé «pour Yhwh», devait être immolé, et l'autre, «pour Azazel», devenait le «bouc émissaire» que l'on enverrait dans le désert (*Yôma* 4,1).

Puis, pour la deuxième fois, le Grand-Prêtre retournait vers son taureau, et prononçait une deuxième confession pour lui, pour sa maison et pour la classe sacerdotale (ibid.). Il pouvait alors immoler le taureau. Le sang était donné à un servant qui le brassait de façon à ce qu'il ne coagule pas, et puisse servir aux aspersions prévues par la suite.

Le rite suivant était celui de l'encens. Après avoir pris des charbons à l'autel, le Grand-Prêtre recevait l'encens qu'il déposait dans une cuillère en or, et pouvait alors se diriger vers le Saint des Saints, portant l'encens de la main gauche, et l'encensoir avec les charbons de la main droite (cf. Lv 16,12; *Yôma* 4,3 et 5,1). La pénétration dans le Saint des Saints se faisait avec le maximum de respect et de précaution ; selon la *Mishnah*, deux rideaux parallèles, orientés sud-nord, séparaient le *Hêkhal* du Saint des Saints ; il fallait donc passer par le couloir formé par ces deux tentures pour atteindre le lieu de la Présence :

Il s'avançait dans le sanctuaire jusqu'à ce qu'il arrivât entre les deux rideaux séparant le Saint du Saint des Saints. Ces deux rideaux étaient distants d'une coudée. (...)[4]*. Le rideau extérieur était replié vers le sud, le rideau intérieur vers le nord. Le Grand-Prêtre marchait entre ces deux rideaux jusqu'à ce qu'il atteignît le nord. Arrivé là, il tournait son visage vers le sud et longeant le rideau sur sa gauche, il parvenait jusqu'à l'Arche. Il atteignait l'Arche, déposait la pelle entre les deux barres (cf. Ex 24, 13-15); il entassait de l'encens sur les charbons, et toute la maison était remplie de fumée (*Yôma *5,1).*

Après que l'Arche eût été enlevée, il posait la pelle sur une pierre demeurée là depuis les premiers prophètes[5]*; on l'appelait fondement. Elle dépassait le niveau du sol de trois doigts ; c'est sur elle qu'il faisait brûler l'encens (*Yôma *5,2).*

En respectant le même cérémonial, le grand prêtre devait entrer une deuxième fois avec le sang du taureau déjà immolé (*Yôma* 5,3), et enfin, après avoir immolé le bouc que le sort avait désigné «pour Dieu», il pénétrait une troisième fois dans le sanctuaire, avec le sang de cet animal (*Yôma* 5,4).

Venaient ensuite deux aspersions du voile du sanctuaire, faites à partir de l'extérieur: l'une avec le sang du taureau et l'autre avec le sang du bouc (ibid.). Le rite de ces aspersions est donné en Lv

4. Rabbi Yôsê, s'appuyant sur Ex 26,33, affirme qu'il n'y avait qu'un seul rideau. Hé ferait-il allusion à ces deux voiles en 9,3 ? Philon les mentionne, et ne donne le nom de «voile» (*katapetasma*) qu'à la seule tenture intérieure (**Vie de Moïse**, 2, § 101).

5. Samuel et David.

16,14 : *Il prendra du sang du taureau et en aspergera avec le doigt* [= une fois] *le côté oriental du propitiatoire; devant le propitiatoire il fera de ce sang sept aspersions* [=8 au total] *avec le doigt*. Chacun des quatre rites comportait donc huit aspersions, dont seize à l'intérieur du Saint des Saints et autant à l'extérieur, contre le voile. La série des aspersions se terminait avec celles qui étaient effectuées sur les autels des holocaustes et des parfums (*Yôma* 5,5-6).

Le rite du bouc émissaire, longuement décrit au chapitre six de *Yôma*, débutait par une troisième confession des péchés, pour tout Israël cette fois. Elle était proclamée par le Grand-Prêtre, alors qu'il imposait les mains sur l'animal qui allait être envoyé dans le désert.

L'entrée du Grand-Prêtre dans le sanctuaire

Lors de la fête de *Kippour*, le Grand-Prêtre devait donc pénétrer par trois fois dans le Saint des Saints, au plus intime du sanctuaire, au-delà du voile (cf. Hé 6,19; 9,3; 10,20); ce geste permettait au peuple d'approcher de son Dieu, par l'intermédiaire du Grand-Prêtre, avec le maximum d'intensité symbolique. Il conférait à l'expiation-réconciliation célébrée lors de cette fête un réalisme de type sacramentel qui lui donnait tout son sérieux.

Or, le thème principal de l'épître saute aux yeux à la première lecture: nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament le Christ n'est présenté avec une telle force dans sa fonction sacerdotale. Il est le Grand-Prêtre unique, définitif :

Le Christ est survenu comme Grand-Prêtre des biens arrivés. C'est par la Tente plus grande et plus parfaite, qui n'est pas œuvre des mains, — c'est à dire qui n'est pas de cette création—, et non pas par le sang des boucs et des veaux, mais par son propre sang, qu'il est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire, et qu'il a obtenu une libération définitive (Hé 9, 11-12).

Ces deux versets, qui sont au cœur de la structure dégagée par A. Vanhoye [6], donnent bien l'essentiel du message. L'épître exprime à plusieurs reprises cette idée centrale (Hé 9,6-7; 9,24-25; 10,19-22). Le rite de *Kippour* sert de contrepoint à la démarche du Christ, qui entre dans le véritable sanctuaire céleste et nous ouvre par son propre sang une voie neuve et vivante à travers le voile de sa propre chair (cf. Hé 10,19-22). Une telle représentation du mystère du Christ pouvait être saisie au mieux par ceux qui étaient capables d'apprécier le sens positif de *Kippour*.

Sang et sacrifices

Les multiples aspersions avec le sang des animaux sacrifiés revêtaient une importance toute spéciale; elles étaient intégrées à l'intérieur de la signification essentielle de la fête. Le sang entrait en contact avec les parties les plus sacrées du sanctuaire: les autels, le voile et, tout particulièrement, l'espace vide de la Présence à l'intérieur du Saint des Saints. Symbole de la vie, le sang était une réalité des plus aptes à signifier la communion du peuple réconcilié avec Dieu. Le Grand-Prêtre était tenu d'effectuer ces aspersions avec le maximum d'attention, pour en accomplir le nombre exact (*Yôma* 5,3).

---

6. A. VANHOYE, **Traduction structurée de l'Epître aux Hébreux**. Institut Biblique Pontifical, Rome 1963. Bon nombre de commentateurs sont en accord, au moins pour l'essentiel, avec la structure établie par A. Vanhoye.

Hébreux revient longuement sur ce thème (Hé 9,7.11-14.18-22.25 ; 10,4.19.29 ; 11,28; 12,4 ; 12,24 ; 13,11-12.20). L'auteur joue sur les oppositions entre l'ancienne alliance, nécessairement conclue avec du sang (cf. Hé 9,18-22), et la nouvelle, qui exige elle-aussi effusion de sang, mais d'un sang, incompara-blement plus efficace cette fois (cf. Hé 10,19.29).

L'insistance sur les sacrifices accompagne celle sur le sang; l'immolation du taureau pour l'expiation des péchés du Grand-Prêtre et celle du bouc pour les péchés d'Israël exprimaient le sens même de la fête. Hébreux reprend cette symbolique pour faire ressortir, par contraste, la valeur suréminente du sacrifice du Christ :

Si le sang de boucs et de taureaux et la cendre de génisse dont on asperge ceux qui sont souillés sanctifient en purifiant le corps, combien plus le sang du Christ qui, par l'Esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache à Dieu purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes, pour servir le Dieu vivant (9,13-14; cf. 10,1-4).

Ce dualisme d'opposition, établi par l'auteur de l'épître entre *Kippour* et la liturgie céleste accomplie par le Christ doit être situé à son niveau ; si *Kippour* peut servir de repoussoir, c'est à cause de sa consistance. La tradition juive s'exprime en *Yôma* 8,9 sur la valeur des rites: *Celui qui dit: Je pécherai et je ferai repentance, je pécherai encore et je ferai repentance, on ne lui donnera pas la possibilité de faire repentance. S'il dit: Je pécherai et le jour de Kippour expiera, le jour de Kippour n'expie pas.* Il n'y a donc pas d'automatisme ; ce n'est pas une aspersion de sang qui, en tant que telle, accorde la pardon ; il faut l'engagement de la conscience. Le passage de la réalité signifiée à la réalité accomplie rend mieux compte de l'articulation que met en œuvre notre épître entre *Kippour* et le sacrifice du Christ.

La confession des péchés. Jésus, «apôtre de notre confession»

En lien étroit avec les rites du sang et des sacrifices, les confessions des péchés sont elles-aussi un élément essentiel de *Kippour*. Le Grand-Prêtre prononçait la première pour ses propres péchés, la suivante pour ceux de sa maison et de la classe sacerdotale, la troisième enfin pour tout le peuple. La formulation était chaque fois la même. Seule variait la désignation des personnes ou groupes respectivement visés. Voici le texte de la confession pour tout Israël :

Le Grand-Prêtre s'approchait du bouc émissaire, il imposait ses deux mains sur lui et proclamait la confession. Il disait ainsi :
De grâce, YHWH, ton peuple, la maison d'Israël, a commis l'iniquité, ,s'est révolté, a péché devant toi. De grâce, YHWH, pardonne les iniquités, les révoltes et les péchés par lesquels ton peuple, la maison d'Israël, se sont rendus iniques, révoltés, pécheurs devant toi, comme il est écrit dans la Loi de Moïse ton serviteur : car en ce jour, il fera l'expiation sur vous, et de tous vos péchés vous serez purifiés en présence de *YHWH* (Lv 16,30). *Les prêtres et le peuple qui se tenaient dans l'enceinte, entendant le Nom ineffable prononcé par le Grand-Prêtre, s'agenouillaient, se prosternaient et tombaient la face contre terre et s'écriaient: «Béni soit à jamais le nom de gloire de son règne». (*Yôma *6,2).*

L'épître insiste sur la solidarité qui lie le Grand-Prêtre pécheur au reste du peuple: *Il peut souffrir avec les ignorants et les égarés, puisqu'il est lui-même enveloppé de faiblesse, et qu'à cause d'elle il doit offrir pour lui-même des sacrifices pour les péchés comme il le fait pour le peuple* (Hé 5,2-3). Le Christ, en revanche, est le Grand-Prêtre parfait, qui n'a *pas besoin, chaque jour, comme les Grands-Prêtres, d'offrir des sacrifices d'abord pour ses propres péchés, et ensuite pour*

ceux du peuple; cela, il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même (Hé 7,27).

Si Jésus est «séparé des pécheurs» (Hé 7,26), il n'en est pas pour autant désolidarisé. Une désignation du Christ en Hébreux 3,1 mérite attention: il est *l'apôtre et Grand-Prêtre de notre confession*. Le mot *homologia* peut désigner la confession de foi; c'est certainement le cas en Hé 4,14 et 10,23. En revanche, l'expression de 3,1 laisse dans l'embarras ; la TOB se replie sur le sens de *grand prêtre par qui passe notre confession de foi, celui grâce à qui nous adhérons à Dieu dans la foi*. Une autre possibilité est de comprendre dans le sens de *confession des péchés* (on a ce sens, sous forme verbale, en 1 Jn 1,9). A *Kippour*, le Grand-Prêtre remplissait le rôle «d'apôtre de la confession» du peuple. La *Mishnah Yôma* 1,5 le présente comme délégué du peuple, plus exactement comme *envoyé* (apôtre) du Sanhédrin; la veille de la fête,

... les Sages du Tribunal (i.e. le Sanhédrin) *le confiaient aux Sages du sacerdoce qui le conduisaient à l'étage, dans la salle de la famille d'Abtinas ; ils lui faisaient prêter serment, prenaient congé de lui et le quittaient. Ils lui disaient: «Monseigneur, le Grand-Prêtre, nous sommes les* envoyés *du Tribunal, quant à toi, tu es notre* envoyé *et* envoyé *du Tribunal ; nous t'adjurons, au Nom de Celui qui fait résider sa gloire dans cette demeure, de ne rien changer de tout ce que nous t'avons dit». Il prenait congé d'eux en pleurant et eux prenaient congé de lui en pleurant.*

Au sens rabbinique du terme, l'envoyé représente celui qui l'envoie, et agit avec pleins pouvoirs dans les limites de la mission qui lui est confiée [7]. A *Kippour*, l'unique message que le Grand-Prêtre transmettait à Dieu était la confession de ses propres péchés et de ceux de tout Israël. L'auteur de l'épître aux Hébreux, qui s'attache à présenter Jésus comme l'un de nous, pouvait sans doute se représenter Jésus comme notre envoyé : *En conséquence, il a dû devenir en tout semblable à ses frères, afin qu'il devienne un miséricordieux et fidèle Grand-Prêtre dans leurs rapports à Dieu, en vue de l'expiation des péchés du peuple. Car du fait qu'il a souffert lui-même, éprouvé qu'il était, il peut venir au secours des éprouvés (Hé 2,17-18).* La seule confession que Jésus ne présente pas est celle de ses propres péchés.

Le Nom

L'une des audaces de *Kippour* était la prononciation explicite et publique du nom divin, le tétragramme «YHWH», par le Grand-Prêtre ; par l'intermédiaire sacerdotal, Israël osait approcher la réalité insaisissable de Dieu. Le nom indicible était prononcé trois fois au cours des trois confessions (cf. le texte ci-dessus), ce qui portait le nombre des occurrences à neuf, auxquelles il faut ajouter une dixième, lors de la désignation du bouc «pour YHWH» (*Yôma* 4,1); l'assemblée se prosternait chaque fois qu'elle entendait proclamer ce nom.

7. Cette représentation du rôle du Grand-Prêtre est bien dans la ligne de la théologie pharisienne, qui confère au peuple, et tout particulièrement à ses représentants du *Sanhédrin*, une grande responsabilité dans l'accomplissement de la *Torah*.

La liturgie synagogale de *Kippour* sanctifie le Nom trois fois saint dans la *Qedoushah* de l'office de *Moussaph* :

... ta gloire est grande comme ton nom *... Tes années sont innombrables ; la durée de tes jours est infinie; on ne peut assigner un terme à ta glorieuse immensité, et le mystère de ton nom est impénétrable. Ton* nom *est digne de toi, et toi tu es digne de ton* nom*, et de ton* nom *tu as fait le nôtre* [8]*. Agis donc pour l'amour de ton* nom*, et glorifie-le en faveur de ceux qui le glorifient.*

Le thème du nom apparaît aussi dans l'épître aux Hébreux: le Fils *s'est assis à la droite de la majesté dans les hauteurs, devenu d'autant supérieur aux anges qu'il a reçu en héritage un* nom *incomparable au leur* (Hé 1,3-4). Le contexte immédiat ferait penser au nom de «Fils» ; mais il faut certainement donner tout son poids à ce nom: *C'est un nom qui résume toutes les grandeurs divines et humaines du Christ ... et exprime en particulier sa souveraineté victorieuse absolue par laquelle il s'élève infiniment au-dessus des anges ... Il s'agit donc d'un nom divin, ineffable...* [9], d'un nom qui révèle quelque chose de «l'essence»-même de Dieu (Hé 1,3). Or, un peu plus loin, le porteur de ce nom incomparable est appelé «notre frère» : *le sanctificateur et les sanctifiés (proviennent) tous d'un seul : c'est pourquoi il ne rougit pas de les nommer ses frères, en disant "J'annoncerai ton nom à mes frères, au milieu de l'assemblée je te louerai (Ps 22,22)"* (Hé 2,11-12). Notre origine commune avec Jésus fait de nous ses frères, et nous permet en quelque manière de partager avec lui ce que signifie son nom. Mais l'affirmation la plus claire de ce verset est que Jésus nous révèle le nom de Dieu; le contexte de notre épître permet d'évoquer *Kippour* : Jésus peut nous annoncer le nom divin avec un réalisme que la proclamation décuplée du Grand-Prêtre ne pouvait qu'évoquer symboliquement [10].

Nous avons jusque là présenté des relations essentielles entre *Kippour* et Hébreux. D'autres rapprochements, moins importants, mais significatifs, sont encore possibles.

La faiblesse du Grand-Prêtre

La tradition rapporte avec quel soin on s'occupait d'exercer le Grand-Prêtre à accomplir les rites de la fête ; il pouvait en effet les ignorer, ou les avoir oubliés :

On déléguait auprès de lui des Sages du tribunal qui récitaient devant lui le programme du jour. Ils lui disaient: «Monseigneur le Grand-Prêtre, récite à ton tour; peut-être as-tu oublié, ou peut-être n'as-tu pas appris ?» La veille de Yôm Kippour*, au matin, il devait se tenir à l'entrée orientale et on faisait défiler devant lui des taureaux, des béliers et des agneaux afin qu'il fût instruit du service et qu'il en eût l'expérience (*Yôma *1,3).*

---

8. Littéralement: «par ton nom tu as proclamé notre nom.»

9. Ceslas SPICQ, **L'épître aux Hébreux**, (Etudes Bibliques; 2), Gabalda, 1953, p. 12.

10. En conclusion de l'épître, le verset 5 du chapitre 13 reprend le thème du nom et ne nous éloigne pas de la perspective de *Kippour* : «Par lui donc, offrons un sacrifice de louange (Ps 50) en tout temps à Dieu, c'est-à-dire le fruit des lèvres (Os 14,3) qui confessent son nom».

La veille du grand jour, on lui restreignait la nourriture, de peur qu'il ne soit pris de sommeil lors du service :

Pendant les Sept jours, on ne lui refusait aucun aliment, ni aucune boisson. La veille de Yôm Kippour, *vers le soir, on ne le laissait pas manger trop copieusement, la nourriture entraînant le sommeil* (Yôma 1,4).

On commentait devant lui l'Ecriture, à moins qu'il ne fût assez savant pour le faire lui-même :

Si c'était un Sage, il commentait (la Torah*); sinon, les disciples des Sages la commentaient devant lui. S'il était versé dans les Ecritures, il les lisait, sinon, on lisait devant lui. Que lisait-on ? Job, Ezra et les Chroniques. Zacharie fils de Kéboutal dit : «Maintes fois, j'ai lu devant lui le Livre de Daniel» (*Yôma *1,6).*

La remarque de Zacharie fils de Kéboutal est intéressante: il a souvent lu devant le Grand-Prêtre le livre de Daniel ; or cet ouvrage est écrit en grande partie en araméen, peut-être la seule langue que le Grand-Prêtre, qui n'était pas toujours un puits de science, pouvait comprendre !

Le héros du jour pouvait céder au sommeil en cette nuit préparatoire où il ne devait pas fermer l'œil :

*Etait-il tenté de s'endormir ? De jeunes prêtres faisaient claquer les doigts à l'aide du majeur et lui disaient: «Monseigneur le Grand-Prêtre, lève-toi et chasse le sommeil un instant, au contact du dallage». On s'entretenait ainsi avec lui jusqu'au moment de l'immolation (*Yôma *1,7).*

Les prêtres étaient pieds-nus dans le Temple ; la fraîcheur de dallage pouvait ainsi les tenir éveillés.

Toutes ces descriptions assez réalistes des Grands-Prêtres pourraient avoir un écho discret dans l'épître aux Hébreux, qui nous dépeint un Grand-Prêtre «enveloppé de faiblesse» (Hé 5,2) : *La Loi en effet établit Grands-Prêtres des hommes sujets à la faiblesse. Mais la parole du serment, après la Loi, établit un fils rendu parfait pour l'éternité* (Hé 7,28).

Crainte et attirance

Il est terrible de tomber dans les mains du Dieu Vivant.

Le rituel de *Kippour* rapporte l'avertissement que les Anciens et les autres prêtres adressaient au Grand-Prêtre : *Vois devant qui tu vas entrer : en un lieu de feu, de flammes ardentes ; l'assemblée de notre communauté s'appuie sur toi ; et c'est par toi qu'adviendra notre pardon...* Après avoir pénétré dans le Saint des Saints, et avant de réapparaître devant le peuple, le Grand-Prêtre *récitait une courte prière dans le local extérieur; il ne faisait pas une longue prière afin de ne pas effrayer le peuple d'Israël* qui aurait pu croire que, ayant démérité, il avait trouvé la mort dans le sanctuaire (*Yôma* 5,1) ! Enfin, après que tout fût terminé, il *offrait une fête à ses amis, heureux d'être sorti en paix du Sanctuaire* (*Yôma* 7,4).

Yôm Kippour est le dernier des dix «jours terribles» qui suivent la fête du jour de l'an. *L'homme est jugé à* Rosh ha-Shana *et son verdict est scellé le jour de* Kippour (b*Rosh ha-Shana* 16a). Dans l'office de *Qedusha de Moussaph*, qui proclame la sainteté de Dieu, on montre que les anges eux-mêmes sont pris d'une sainte frayeur ce jour-là :

Entretenons-nous de la sainteté de ce jour, car il est solennel et redoutable. ... tu es juge et en même temps accusateur et témoin ; tu prends acte de nos actions, tu les enregistres et tu y apposes ton sceau ... Alors la grande trompette du

jugement retentit, un sourd murmure se fait entendre, les anges mêmes en frémissent, une terreur indicible s'empare d'eux et ils se disent l'un à l'autre: «C'est le jour du jugement qui s'approche pour citer au tribunal de Dieu les armées célestes». Car, devant ta pureté suprême, eux-mêmes ne seront pas trouvés innocents ...

L'auteur de l'épître aux Hébreux sait aussi parler du Dieu terrible : *Car si nous péchons volontairement, après avoir reçu la connaissance de la vérité, il n'y a plus de sacrifice pour les péchés. Mais il y a la perspective redoutable d'un jugement et d'un feu jaloux qui doit dévorer les rebelles (Is 26,11 LXX) ... C'est chose effroyable de tomber aux mains du Dieu Vivant !* (Hé 10,26...31). Les châtiments imposés par la Loi de Moïse sont en comparaison moins redoutables.

Attirance

Cependant, l'aspect redoutable n'est pas décisif; malgré la terreur que pouvait inspirer la sainteté divine, Israël avait l'audace, en la personne de son Grand-Prêtre, d'approcher de Dieu pour en recevoir le pardon. Le rituel de *Kippour* conserve cette idée : *Tu nous as approchés ô notre roi, de ton culte, et tu as proclamé sur nous ton nom glorieux et saint* (*office de Moussaph*).

Hébreux, de son côté, invite à plusieurs reprises ses lecteurs à s'approcher de Dieu : Le Christ *du fait qu'il demeure pour l'éternité, possède un sacerdoce immuable. En conséquence, il peut sauver toujours ceux qui par lui* s'approchent *de Dieu ; il vit toujours pour intercéder pour eux* (Hé 7, 24-25; voir aussi Hé 4,16; 10,22).

L'aspect festif est nettement présent de part et d'autre. L'auteur de l'épître le souligne : *vous vous êtes* approchés *de la Montagne de Sion et de la ville du Dieu Vivant, de la Jérusalem d'En-Haut, de myriades d'anges, réunion de fête...* (Hé 12,22). Rabban Siméon ben Gamaliel (2è siècle) raconte que ce jour-là *les filles de Jérusalem sortaient et dansaient dans les vignobles* (*Mishnah Taanit* 4,8), invitant leur futurs prétendants à venir faire leur choix ! Cependant, l'inspiration profonde de cette joie qui côtoyait l'aspect pénitentiel était la réconciliation accordée en ce jour : *Heureux êtes-vous, Israël ! — proclame Rabbi Aqiba—. Devant qui vous purifiez-vous, et qui vous purifie ? Votre Père qui est dans les Cieux !* (conclusion du traité *Yôma*, 8,9).

Rivalité avec les anges

On a vu plus haut un texte du rituel qui montre que les anges participent à la fête de *Kippour*. Un *midrash* explique que, ce jour-là, Israël veut rivaliser avec les êtres célestes par le jeûne et par la position debout adoptée tout au long de la solennité :

Quand Sammael, (l'Ange des Ténèbres) *verra qu'Israël à* Yôm Kippour *se tient debout* (devant le Seigneur) *pur de tout péché, alors lui aussi sera forcé de dire à Dieu: «Il n'y a qu'un peuple sur terre semblable aux anges des cieux». De même que les anges ne peuvent plier les genoux, de même Israël, sans le lasser jamais, se tient droit devant Dieu tout au long du Jour du Grand Pardon. Et de même que les anges ne mangent ni ne boivent et sont totalement purs de tout péché, de même, à* Yôm Kippour, *Israël, lui aussi, jeûne et est pur de toute iniquité en ce jour. (*Pirke de Rabbi Eliezer, ch. 46*)* [11].

La coutume de porter des habits blancs lors de la fête de *Kippour* s'explique pour la même raison : c'est aussi le vêtement des anges (Dn 10,5).

11. Cité par Elie MUNK, dans **Le monde des prières**, ***Keren hasefer ve-halimoud***, C.L.K.H., Paris, 1970, p. 344.

Enfin, lors de la récitation du *Shema*, le répons «Béni soit le nom de gloire de son règne» est proclamé à haute voix, contrairement aux autres jours de l'année; la louange des fidèles se déroule ainsi sur un pied d'égalité avec celle des anges qui proclament cette louange à haute voix dans le ciel (cf. Dt R 2,36).

Ce n'est sans doute pas un hasard si Hébreux aborde de son côté le thème angélique, spécialement au début de l'épître (1,4-2,16), pour montrer la supériorité du Fils sur les êtres célestes. Or, ce Fils a pour mission *d'acheminer une multitude de fils à la gloire* (Hé 2,10), et *il ne rougit pas de (nous) appeler frères* (Hé 2,11): cela laisse entendre que les chrétiens sont non seulement à égalité avec les anges comme à *Kippour*, mais qu'ils participent à la suprématie du Christ sur eux [12].

Kol Nidrê : Les serments

L'office de *Kol Nidrê* a lieu au début de *Yôm Kippour*, le soir. La première mention qui en est faite date de 710 après Jésus-Christ. Cette pratique, maintenant bien ancrée, a été fort discutée. Elle consiste à demander à Dieu l'annulation pour l'année à venir [13] de certains vœux qui n'auront pu être remplis en raison de circonstances indépendantes de la volonté de ceux qui les auront prononcés ; ainsi, la prochaine fête de *Kippour* ne sera pas flétrie par un vœu non accompli.

Les Cabbalistes ont interprété cette coutume dans un sens qui a sans doute permis sa survie dans la liturgie : Dieu lui-même est revenu sur certains de ses serments. Au début du deuxième siècle, il y a dispute entre les Sages sur l'interprétation du Ps 95,11 : *Je l'ai juré dans ma colère, ils n'entreront pas dans mon repos !* Pour Rabbi Aqiba, la génération du désert n'aura pas part à la résurrection ; ses interlocuteurs sont d'avis contraire ; voici deux de leurs arguments :

Rabbi Yehôshu'a dit [14]*:* J'ai juré et j'accomplirai *(Ps 119,106) : parfois, cependant, il n'accomplit pas* [15]*. Hananyah, beau-frère de Yehôshu'a dit : Il est écrit :* J'ai juré dans ma colère *; c'est dans ma colère que j'ai juré, mais je reviens de ma colère!* (jSan 10,4; 29c; 9-12).

On fait remarquer ailleurs que Moïse lui-même réussit à persuader Dieu d'annuler sa menace de détruire Israël après le péché du veau d'or (bBer 32a ; *Ex Rabba* 43). Le jour de *Kippour*, l'assemblée prie pour que Dieu «aussi agisse comme agit Israël à ce moment-même et annule le vœu que Lui-même a prononcé et par lequel Il a exilé non seulement Israël mais sa propre *Shekhînah* [16] » [17].

L'auteur de l'épître aux Hébreux invoque à plusieurs reprises les serments irrévocables de Dieu, afin d'assurer de façon absolue la solidité des promesses divines (Hé 6,13-18; 7,20-21). Le thème revient cependant comme une menace, et précisément à propos du Ps 95, largement cité

12. On a une autre occurrence significative du mot «ange» en 12,22 où l'auteur déclare à ses destinataires qu'ils participent à la liturgie céleste.

13. Ou passée, selon certaines interprétations.

14. Pour interpréter le Ps 95,11.

15. Dans ces cas-là on annule le vœu: (il n'y a pas de mention d'accomplissement en Ps 95,11).

16. C'est à dire sa Présence.

17. E. MUNK, ibid. p. 355.

(Hé 3,7-11.15; 4,3.7). La génération du désert n'est pas entrée dans le repos promis, par manque de foi : *Aussi ai-je juré dans ma colère: jamais ils n'entreront dans mon repos !* (Ps 95,11 cité par Hé 3,11). Cependant, cet exemple n'est qu'un symbole, car le «repos» dans lequel est entrée la génération suivante n'en était pas vraiment un, mais seulement l'annonce d'un repos futur : *En effet, si Jésus (=Josué) les avait fait reposer, il ne parlerait pas, après cela, d'un autre jour ; donc un repos sabbatique est réservé au peuple de Dieu* (Hé 4,8-9). Le premier à avoir pénétré en ce repos définitif est Jésus (Hé 4,10); le «peuple de Dieu», —et pourquoi pas la génération du désert ?—, pourront entrer à leur tour dans ce même repos.

Il ne faut pas ici serrer de trop près les données de *Kippour* et d'Hébreux. Mais on peut au moins noter l'importance accordée de part et d'autre à des serments divins menaçants dont l'accomplissement est relativisé et reporté à un deuxième temps (Hébreux), ou tout simplement annulé (*Kol Nidrê*).

*
* *

Il est difficile de préciser dans le détail ce que l'auteur connaissait des pratiques juives ; mais même lorsque Hébreux fait écho à un aspect de *Kippour* qui ne semble s'être développé que plus tard, comme dans le cas des serments, la relation demeure éclairante: l'auteur de l'épître s'inspire de l'esprit de la fête, dont la tradition juive déploiera par la suite certaines potentialités.

La somme des relations entre *Kippour* et Hébreux est impressionnante. Il faudrait encore parler d'Abraham et Isaac, de Lévi et Aaron, du thème de la création. Ce contexte commun devrait donner des indications sur l'auteur et les destinataires de l'épître, mais aussi aider l'exégèse à lire ce texte sur le fond d'une appréciation positive du judaïsme; cette démarche est sans doute la plus apte à éclairer l'exposé paradoxal par lequel l'auteur inconnu cherche à montrer comment le Christ conduit à leur accomplissement et à leur perfection les promesses faites à Israël.

Jean MASSONNET

René KIEFFER

Une relecture de l'Ancien Testament

L'épître aux Hébreux offre un intérêt considérable pour connaître la façon dont certaines communautés de l'église antique interprétaient l'Ancien Testament. Il s'agit d'une relecture, à partir de la réalité ultime advenue dans le Fils, des textes de la première Alliance. Ceux-ci sont un reflet des réalités dernières apparues dans le Christ, reflet qui à la fois éclaire pour nous ces réalités et qui est éclairé par elles. Ainsi le Psaume 110 permet-il de parler du Fils préexistant et ce Fils interprète-t-il en vérité ce psaume. Il en est de même pour la mystérieuse figure de Melchisédek, anticipation de la figure du prêtre éternel et que l'avènement du Christ met en pleine clarté.

Pour l'auteur de l'épître aux Hébreux, l'Ancien Testament est à plusieurs égards seulement "l'esquisse des biens à venir et non l'expression même des réalités" (Hé 10, 1). En ce sens on pourrait, avec S. Amsler, parler d'une relecture qui place l'Ancien Testament dans l'ordre de "l'avant-dernier, tout entier ouvert à cette ultime manifestation de Dieu dans son Fils"[1]. Mais, en même temps, l'Ancien Testament peut aussi, de façon paradoxale, déjà manifester certains aspects de la réalité elle-même. La relecture révèle des trésors cachés dans le texte transmis.

1. Voir S. AMSLER, **Le dernier et l'avant-dernier. Etudes sur l'Ancien Testament** (thèse), Genève, 1993, p. 17.

L'originalité de la lecture scripturaire que fait l'épître aux Hébreux à l'intérieur du *corpus* néo-testamentaire réside, à notre avis, justement dans une fluctuation subtile entre l'ordre de l'avant-dernier et celui de l'ultime. C'est ce que nous voudrions montrer dans notre investigation herméneutique de cette épître complexe.

I

L'Ancien Testament, une esquisse appartenant à l'ordre de l'avant-dernier

Hébreux est le seul écrit du Nouveau Testament qui contienne autant de citations de la Septante : environ trente références explicites et plus de soixante-dix allusions. A la différence de Paul, l'auteur n'introduit pas les citations scripturaires par des formules explicites "il est écrit", "l'Ecriture dit" etc., mais dans celle-ci, c'est Dieu (voir p. ex. 1, 5-13) ou Jésus le Fils (2,12 s. ; 10,5-7) qui parle. La parole de Dieu, décrite à l'aide de formules variées, et médiatisée par des discours humains, forme l'axe même de l'exposé scripturaire de l'épître. L'Ancien Testament est lu plutôt comme un livre d'instruction chrétienne que comme un document du passé, avec ses références historiques et sa valeur propre.

L'auteur se situe dans une tradition chrétienne, où les citations scripturaires sont accumulées en fonction de leur sens analogue ou des concepts identiques qu'elles véhiculent. Avec beaucoup d'art, les citations accumulées servent à démontrer un point de doctrine précis (voir p. ex. 1, 5-13). O. Michel souligne, avec raison, dans son magistral commentaire que, selon la méthode du *pesher* qumranien, certains textes scripturaires révèlent aux yeux de l'auteur leur véritable sens dans la situation eschatologique de la révélation présente (p. ex. 3,7-4,13)[2]. Soulignons cependant que, pour les Esséniens, il s'agit de l'époque qui précède les événements ultimes, alors que, pour l'auteur de notre épître, l'accomplissement a déjà eu lieu dans le Christ. Les paroles d'exhortation et de consolation sont ancrées dans des citations vétéro-testamentaires précises, alors que la tradition évangélique n'apparaît que sous forme de paraphrase (cf. 2,9 ; 5,7 ss ; 12,2).

2. O. MICHEL, **Der Brief an die Hebräer**, Göttingen 1966 (12e éd.), pp. 75 s.

Moïse, qui *fut accrédité dans toute sa maison comme serviteur en vue de garantir ce qui allait être dit* (3, 5), est une figure d'annonce mais aussi de contraste par rapport à Jésus qui est le Fils dans sa propre maison. Le sang de Jésus, le médiateur d'une alliance nouvelle, rachète les transgressions commises sous la première alliance, et accomplit ce que les offrandes multiples ne pouvaient réaliser (9,15-28). Jésus est entré au sanctuaire céleste, et non seulement dans *un sanctuaire fait de main d'homme, simple copie du véritable* (*antitypa tôn alêthinôn*) (9,24). En accord avec une tradition platonicienne, ce qui est visible, le sanctuaire fait de main d'hommes, n'est qu'une copie (*antitypos*) du modèle véritable qui est céleste. Ce que Paul considère comme *typos*, par exemple Adam en Rm 5,14, *figure de celui qui devait venir*, est chez l'auteur de notre épître un *antitypos* d'une réalité céleste. Nous quittons ici la lecture historique pour une typologie anhistorique.

Le culte que les Juifs rendent conformément à la Loi est une image (*hypodeigma*), une ombre ou esquisse (*skia*) des réalités célestes qui en constituent le modèle (*typos* ; cf. 8,5). De nombreuses réalités de l'ancienne alliance appartiennent à l'ordre du provisoire, de la préfiguration ou du symbole (voir l'utilisation du mot *parabolê* en 9,9 et 11,19). Cela ne veut pas dire que leur valeur soit nulle, au contraire : dans les dispositions de l'ancienne alliance, Dieu s'est vraiment engagé mais de façon temporaire.

Le début de l'épître, qui est un *exordium* selon toutes les règles de la rhétorique classique[3], montre que le *logos tês paraklêseôs* (13,22), *la parole exhortative du sermon* rapporté en 1,1-13,21, veut confirmer les lecteurs dans leur confiance aux événements ultimes qui ont eu lieu. Dieu a parlé autrefois aux pères dans les prophètes, mais en la période finale où les lecteurs se trouvent, il leur a parlé en un Fils qu'il a établi héritier de tout (cf. 1,1 s.). Dans une perspective eschatologique, "Jésus est compris comme l'événement dernier où Dieu se donne à 'reconnaître' et l'Ancien Testament se laisse 're-lire' comme l'avant-dernier, tout entier ouvert à cette ultime manifestation de Dieu dans son Fils"[4].

3. Voir W. G. ÜBELACKER, **Der Hebräerbrief als Appell. 1. Untersuchungen zu exordium, narratio und postscriptum (Hebr 1-2 und 13,22-25)**, Lund 1989, pp. 66-139.

4. S. AMSLER, **op. cit.**, ibidem.

Parmi les textes scripturaires, l'auteur d'Hébreux a une prédilection pour les dispositions rituelles et liturgiques de la *Torah*, qui trouvent, dans l'économie chrétienne, leur correspondance, leur supériorité et leur accomplissement (voir chapitres 7-10). On peut en dire autant de la "christologie de supériorité"[5] qui abonde dans notre épître : Jésus accomplit et surpasse les personnages qui lui correspondent dans l'Ancien Testament, les prophètes (1,1 s.), les anges (1,5b ss), Moïse (3,3), Abraham et les grands prêtres (chap. 7).

Pour montrer la supériorité du Christ et de la nouvelle alliance, l'auteur rassemble différents appuis scripturaires. Ainsi pour illustrer en quel sens le Fils a hérité d'un nom supérieur aux anges, il cite d'abord le Ps 2,7 *Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré* et 2 S 7,14 *Moi, je serai pour lui un père et lui sera un fils*. Ces deux versets sont considérés comme directement adressés au Christ, alors que, dans le texte originel, il s'agit du fils de David, Salomon. La citation du Ps 110,1 *Siège à ma droite, de tes ennemis, je vais faire ton marchepied* en Hé 1,13 démontre l'élévation du Fils à la droite du Père, ce qui accomplit de façon surabondante les attentes messianiques de l'Ancien Testament. L'auteur prépare ainsi ses développements ultérieurs sur le *grand prêtre éminent qui a traversé les cieux* (4,14)[6].

Selon J.P. Meier, les sept citations en 1,5-14 sont choisies pour prouver, par l'Ecriture, la supériorité du Fils selon les sept titres de dignité nommés dans l'exorde (1,2b-4)[7].

C'est par son élévation et son caractère incorruptible que le Fils surpasse les anges : il a part à l'incorruptibilité et au pouvoir même de Dieu. Cela sera dit également à propos du Fils comme médiateur et comme grand prêtre éternel dont le sacrifice est toujours efficace (Hé 7-9)[8].

---

5. Nous avons créé ce terme à props d'une analyse de textes synoptiques ; voir notre article "La christologie de supériorité dans les évangiles synoptiques", **ETR** 4 (1979), pp. 579-591.

6. Cf. W. ÜBELACKER, **op. cit.**, p. 143.

7. J.P. MEIER, "Structure and theology in Hé 1,1-14", **Biblica** 66 (1985) 168-189, et "Symmetry and theology in the Old Testament citations of He 1,5-14", **Biblica** 66 (1985) 504-533. Voir aussi F. LAUB, **Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief**, Regensburg 1980, p. 56.

8. Cf. W. ÜBELACKER, **op. cit.**, p. 145.

Avec justesse, C. Spicq décrit la relecture de l'auteur comme un déchiffrement de la signification ultime que Dieu a pour ainsi dire inséré dans l'Ecriture[9]. L'Ancien Testament, et en particulier les dispositions de la Loi, sont comme une ébauche temporelle de ce qui s'accomplit au niveau spirituel dans la nouvelle alliance. L'ombre dont il est parlé en 8,5 et 10,1 est à la fois l'ébauche de ce qui viendra et l'image incomplète d'un modèle céleste[10].

Les commentateurs ont souvent mis l'exégèse de l'épître en rapport avec celle de Philon, le philosophe juif d'Alexandrie[11]. On a alors volontiers parlé de tendance allégorisante. En réalité, l'auteur de l'épître aux Hébreux a rarement recours à cette méthode raffinée. On peut tout au plus citer l'interprétation du nom de Melchisédek en 7,2 comme "roi de justice" et "roi de Salem", ainsi que 10,20, où le voile du sanctuaire est identifié à la chair du Christ. En général l'auteur de notre épître a recours a une typologie "normale", mais il explore mieux que d'autres auteurs néo-testamentaires toutes les richesses contenues dans le texte cité. On peut à ce propos parler d'une véritable intertextualité, où la citation contribue à l'agencement des idées exprimées dans le texte principal. L'Ancien Testament est utilisé comme moyen de réfléchir en profondeur sur la christologie et la nouvelle alliance. Il fournit des formules toutes faites, des schèmes de pensée.

Considérons l'entrée dans le repos de Dieu décrite en 3,7 ss. Le Ps 95,7-11, cité *in extenso*, comporte plusieurs expressions que l'auteur met à profit avec habileté pour insister sur l'importance de la foi : les mots "n'endurcissez pas vos cœurs" invitent les auditeurs ou lecteurs à ne pas se séparer du Dieu vivant ; le terme "aujourd'hui" est interprété comme signifiant un temps toujours actuel. Ceux qui "entendirent" autrefois la voix de Dieu mais provoquèrent "l'exaspération" sont des exemples à éviter si l'on veut entrer dans le "repos" du Seigneur, qui est transporté au jour ultime. Pour prouver qu'il s'agit bien du repos définitif auprès de Dieu, l'auteur cite Gn 2,2 : *Et Dieu se reposa le septième jour de tout son ouvrage* (Hé 4,4). Il s'agit donc pour les au-

9. Voir C. SPICQ, **L'Epître aux Hébreux**, Paris 1952, vol. 1, p. 333.

10. Voir à ce propos les études fouillées de S. G. SOWERS, **The Hermeneutics of Philo and Hebrews**, Zürich 1965, surtout p. 104.

11. Voir surtout C. SPICQ, **op. cit.**, pp. 39-91.

diteurs ou lecteurs de rejoindre ce repos éternel de Dieu, en écoutant aujourd'hui sa voix. Par une foi intrépide ils pourront y entrer. Ici, citations scripturaires et exposé doctrinal vont de pair. La thèse de l'auteur progresse grâce à une lecture attentive du texte de l'Ancien Testament.

Certaines techniques de l'exégèse juive sont utilisées, comme l'argument *a fortiori*, le *qal wachomer*, si cher à Hillel. Celui-ci est introduit par les expressions "combien plus" (*posôi mallon*, 9,14), "combien plus pensez-vous" (*posôi dokeite*, 10,29), "combien plus nous" (*poly mallon hêmeis*, 12,25). Le comparatif *kreittôn*, "plus grand", est volontiers utilisé pour souligner les biens qu'il estime (1,4 ; 6,9 ; 7,7.19.22 ; 8,6 ; 9,23 ; 10,34 ; 11,16.35.40 ; 12,24).

On devine que l'auteur a recours à des traditions juives non contenues dans l'Ecriture mais également connu de Philon. Ainsi en 12,16 est mentionnée la débauche d'Esaü dont il n'est pas parlé dans l'Ancien Testament mais à laquelle Philon fait allusion dans son *De Virtute*[12]. Tout comme le philosophe alexandrin, l'auteur de notre épître se situe dans une tradition platonicienne, quand il oppose les dimensions terrestres aux réalités célestes. L'intérêt pour l'histoire du salut rapporté dans l'Ancien Testament, et l'interprétation platonicienne de la réalité, aboutissent chez lui à une synthèse originale, où la foi joue le rôle déterminant qu'elle avait chez Philon. L'auteur a peut-être lu l'une ou l'autre œuvre du philosophe juif, ou du moins provient-il du même milieu alexandrin que lui.

II

L'Ancien Testament est déjà un reflet de la réalité ultime

Melchisédek qui *n'a ni père, ni mère, ni généalogie, ni commencement pour ses jours, ni fin pour sa vie* (7,3a) est par l'auteur de notre épître *assimilé au Fils de Dieu* (7,3b) et est considéré comme celui qui *reste prêtre à jamais* (7,3c). Le niveau typologique est dépassé : Melchisédek n'est ni *antitypos* ni ombre (*skia*) ni préfiguration (*para-*

12. § 208. Pour d'autres exemples, voir S. G. SOWERS, **op. cit.**, p. 136.

bolê). A.T. Hanson a souligné le problème très spécial que pose cette figure mystérieuse[13]. Melchisédek semble appartenir à l'ordre de la perfection et de la réalité ultime.

Hanson a peut-être raison de voir dans l'apparition mystérieuse de Melchisédek une sorte de christophanie. Du moins, il importe de comprendre pourquoi l'auteur de l'épître n'éprouve pas le besoin de relativiser son importance, comme il le fait avec toutes les autres figures de l'Ancien Testament. Il oublie à son propos sa technique ordinaire de l'argument *a fortiori* et son monde hiérarchisé, où le Christ est toujours plus élevé que les prophètes, les anges ou toute autre figure à laquelle il puisse être comparé. En Melchisédek se révèle vraiment le *grand-prêtre des biens à venir* (9,11).

L'incorruptibilité et le caractère éternel dont il était parlé au début de l'épître, appartiennent aussi bien à Melchisédek qu'au Fils de Dieu. Celui qui est sans père ni mère est par là même assimilé au Fils de Dieu qui *reste prêtre à jamais*.

Le Fils préexistant

L'exorde semble suggérer que le Fils est préexistant, puisque *par lui Dieu a créé les mondes* (1,2). Même s'il s'est révélé comme Fils en la période finale (1,2), il est de façon éminente *le resplendissement de la gloire (de Dieu) et l'expression de son être* (1,3). Cette christologie de préexistence lui permet de repérer plus concrètement déjà dans l'Ancien Testament certaines apparitions du Fils. Ainsi en 11,24-27 il est dit que Moïse *considéra l'humiliation du Christ (ton oneidismon tou christou) comme une richesse plus grande que les trésors de l'Egypte*. Il se peut que, selon la suggestion de A. T. Hanson[14], l'auteur considérait l'apparition dans le buisson ardent comme celle du Christ préexistant, qui s'identifie au mauvais traitement affligé au peuple élu. Cela pourrait ressembler au genre de préexistence dont témoigne

13. A. T. HANSON, **The Living utterances of God. The New Testament exegesis of the Old**, London 1983, pp. 107 ss.

14. A. T. HANSON, **ibidem**, p. 107.

l'évangile de Jean : *Abraham a exulté à la pensée de voir mon Jour : il l'a vu et il a été transporté de joie* (Jn 8,56) *et avant qu'Abraham fût, Je Suis* (Jn 8,58).

En Hé 10,5 nous assistons, pour ainsi dire, à une décision du Fils préexistant, à l'aide du Ps 40,6-8 : *Aussi en entrant dans le monde, le Christ dit : 'De sacrifices et d'offrandes tu n'as pas voulu, mais tu m'as façonné un corps. Holocaustes et sacrifices pour le péché ne t'ont pas plu. Alors j'ai dit : 'Me voici', car c'est bien de moi qu'il est écrit dans le rouleau du livre : 'Je suis venu, ô Dieu, pour faire ta volonté'"*. Alors que le texte hébreu parle d'"oreilles", la Septante utilise le mot "corps", et conduit l'épître à y voir une allusion à l'incarnation. Le Fils préexistant vient en son corps accomplir la volonté de Dieu. En Hé 10,10, cela aboutit à une précision sur l'offrande de ce corps, une fois pour toutes. L'Ancien Testament semble ici décrire à l'avance le programme que suit le Fils préexistant, de l'incarnation à la mort salvifique.

Le Psaume 110

Le psaume 110 permet de décrire la réalité ultime manifestée *en la période finale où nous sommes* (Hé 1,2). Le premier verset en est cité explicitement en 1,13, mais structure les raisonnements en 1,3 ; 8,1 ; 10,12 s. et 12,2. Le verset 4 est cité en 5,6 et 7,21, mais domine l'exposé en 5,10, 6,20 et 7,3.11.15.17.24.28. G. W. Buchanan a pu considérer toute notre épître comme un *midrash* homilétique sur le psaume 110[15]. Les paroles adressées dans le psaume d'intronisation à un roi juif sont selon l'auteur de l'épître un hommage destiné au Fils de Dieu.

En Hé 1,13, le psaume 110,1b (*que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds*) permet de souligner l'exaltation du Fils au-dessus des anges et sa victoire eschatologique sur ses ennemis. En Hé 1,3, la première partie du même verset (*siège à ma droite*), utilisée ailleurs

15. G. W. BUCHANAN, **To the Hebrews. Translation, comment and conclusions**, New York 1972, pp. XIX ss.

dans le Nouveau Testament pour décrire la glorification du Christ (cf. Mt 22,44 ; Mc 12,36 ; Lc 20,42 s..; Ac 2,34), est complétée par l'expression *de la Majesté dans les hauteurs* pour en souligner l'aspect céleste.

En Hé 8,1, l'allusion à Ps 1a semble avoir pour fonction de montrer comment le Fils, à la différence des autres grands prêtres, *est arrivé au parfait accomplissement* (7,28). En *s'étant assis à la droite du trône de la Majesté dans les cieux*, le Christ est, dans la ligne de Melchisédek, prêtre à perpétuité (voir 7,3.11.17).

En Hé 10,12 s.. les deux parties du verset 1 du psaume 110 sont combinés : *Après avoir offert pour les péchés un sacrifice unique, il siège pour toujours à la droite de Dieu, et il attend désormais que ses ennemis en soient réduits à lui servir de marchepied.* L'auteur souligne ainsi la perfection du sacrifice unique, mais aussi l'attente eschatologique qui demeure jusqu'à la Parousie, tant que "le diable" (voir 2,14) continue à agir.

En Hé 12,2, finalement, l'allusion à Ps 110,1a souligne l'élévation de Jésus qui, *renonçant à la joie qui lui revenait, endura la croix au mépris de la honte*. En fixant leurs regards sur celui qui mène la foi à son accomplissement, les lecteurs de l'épître sont invités à *résister jusqu'au sang dans leur combat contre le péché* (12,4).

Le Ps 110,1 aide donc l'auteur à considérer successivement différents aspects de la Seigneurie du Christ : le sacrifice unique et sa récompense dans la ligne de Melchisédek, l'élévation au-dessus des anges, la victoire eschatologique qui sera définitive à la Parousie.

Le Psaume 110 et Melchisédek

Le verset 4 du psaume 110 situe plus explicitement la prêtrise du Fils dans la ligne de Melchisédek. En Hé 5,5, deux versets de psaume son associés : le Ps 2,7 *Tu es mon fils, moi aujourd'hui, je t'ai engendré* et Ps 110,4b *Tu es prêtre pour l'éternité à la manière de Melchisédek.* La première citation, qui, en 1,5 était utilisée pour souligner la supériorité du Christ sur les anges, établit au chapitre 5 sa condition de Fils de Dieu (cf. 5,8 : *Tout Fils qu'il était, il apprit par ses souffrances l'obéissance*). La seconde citation, en revanche, décrit

l'accomplissement du Fils, *qui devient pour tous ceux qui lui obéissent cause de salut* (cf. 5,9 continué en 5,10 par la reprise de l'expression *grand prêtre à la manière de Melchisédek*). Ces deux psaumes parlant du roi-messie, il est vraisemblable que le titre de Fils, en Hébreux, englobe celui de roi messianique, même si cela n'est pas dit expressément. Dans le psaume 2, en effet, le roi est sacré sur Sion, la montagne sainte (cf. Ps 2,6) et dans le psaume 110, il est nommé prêtre à la manière de Melchisédek. D'ailleurs, celui-ci est présenté dans la Bible comme roi et prêtre (voir aussi Hé 7,1 : *Ce Melchisédek, roi de Salem, prêtre du Dieu très-haut*).

L'allusion en Hé 6,20 à la fin du Ps 110,4 (*pour l'éternité à la manière de Melchisédek*) établit un lien organique entre les chapitres 5 et 7 de l'épître. Jésus y est présenté comme précurseur (*prodromos*), ce qui rappelle Jn 14,2 s. où Jésus prépare une place pour ses disciples. En accord avec le Ps 110 la prêtrise de Jésus n'est pas limitée dans le temps. Aussi, dans son élévation auprès de Dieu, il est un grand prêtre qui conduit son peuple *au-delà du voile* (Hé 6,19). Le grand prêtre de l'ancienne alliance pénétrait une fois par an dans le saint des saints en offrant du sang pour ses manquements et pour ceux du peuple (voir 9,7), mais il ne pouvait introduire le peuple à l'intérieur de ce sanctuaire, qui était pourtant *fait de main d'homme* (9,24). Le Christ, en revanche, entre, après son sacrifice une fois pour toutes, dans le ciel même, en précurseur d'un peuple qui doit l'y rejoindre.

Hé 7 développe plus amplement en quoi consiste exactement la prêtrise selon l'ordre de Melchisédek. En 7,1-10 il est d'abord prouvé qu'Abraham est inférieur à Melchisédek à cause de la dîme qu'il doit lui remettre. Ensuite l'auteur souligne qu'en Abraham est contenu sa descendance, donc aussi Lévi et les prêtres dans la ligne d'Aaron (7,10 ss). Les versets 7,11-28 montrent en détail comment Dieu a conféré un sacerdoce à Jésus dans la ligne de Melchisédek : *Issu de Juda, d'une tribu pour laquelle Moïse n'a rien dit dans ses textes sur les prêtres* (7,14), Jésus ressemble comme prêtre à Melchisédek *et n'accède pas à la prêtrise en vertu d'une loi de filiation humaine, mais en vertu de la puissance d'une vie indestructible* (7,16). Au verset 17 le Ps 110,4b est cité en témoignage de cette disposition divine.

Le Ps 110,4a *le Seigneur l'a juré et il ne reviendra pas sur cela* est à son tour exploité en Hé 7,21 ss, pour montrer le caractère excep-

tionnel de la prêtrise de Jésus qui demeure pour l'éternité : *Alors que la loi établit grands prêtres des hommes qui restent déficients, la parole du serment* (celle du Ps 110,4a) *qui intervient après la loi établit un Fils qui, pour l'éternité, est arrivé au parfait accomplissement* (7,28). La perfection éternelle dont il est parlé à la fin de ce chapitre consiste dans le sacerdoce céleste que Jésus exerce dans la ligne de Melchisédek.

On voit donc comment le Ps 110,4 est utilisé de façon continuelle aux chapitres 5 à 7 de notre épître, pour établir que le sacerdoce de Jésus vient de Dieu, qu'il confère un salut éternel et mène les fidèles près de Dieu dans le sanctuaire céleste.

L'ensemble du Ps 110, complété par le Ps 2, montre comment Jésus, Fils de Dieu et roi messianique, est arrivé au repos éternel selon sa vocation sacerdotale dans la lignée de Melchisédek et entraîne à sa suite tous ceux qui mettent leur confiance en lui. Arrivé lui-même au parfait accomplissement, il peut mener à sa fin l'œuvre de salut chez les croyants.

Les richesses christologiques de l'Ancien Testament

L'auteur de l'épître aux Hébreux, avec un entrain exceptionnel, découvre, dans l'Ancien Testament, des richesses christologiques qui ne sont pas seulement de l'ordre du provisoire. Le mystère de l'incarnation est révélé dans le psaume 40 qui décrit le désir du Fils d'accepter un corps qu'il sacrifiera une fois pour toutes sur la croix. Une christologie de la préexistence permet à l'auteur de voir dans le buisson ardent la présence mystérieuse du Messie qui souffre avec son peuple. Melchisédek, sans filiation charnelle, et prêtre pour l'éternité, est assimilé au Fils qui accède à la prêtrise en vertu d'une vie indestructible.

Pour comprendre comment l'auteur découvre ces trésors christologiques dans l'Ecriture, rappelons-nous la façon dont la foi est décrite au chapitre 11. Toute l'histoire sainte peut être relue à la lumière de la confiance en Dieu qui a soutenu les personnages bibliques. Or, *la foi est une manière de posséder déjà ce qu'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas* (11,1). Cette foi nous donne de voir Dieu à l'œuvre dans la création, d'être dès ici-bas ancré dans une réalité divine. C'est probablement cela qui amène l'auteur à découvrir dans l'Ecriture non seulement des préfigurations ou une ombre de ce

qui doit venir, mais encore des marques évidentes de la réalité ultime : le *Dieu qui nous a parlé dans la période finale où nous sommes en un Fils qu'il a établi héritier de tout, par qui aussi il a créé les mondes (1,2).*

René KIEFFER

François BOVON

Chronique du Nouveau Testament

Chasse gardée des chrétiens pendant longtemps, la recherche sur Jésus subit actuellement une double mutation. De nombreux savants juifs, connaisseurs du monde antique, appliquent leur attention à celui qu'ils considèrent comme un prophète [1]. Ils décapent les réinterprétations grecques et redonnent une saveur sémitique au langage du maître. Ils rappellent la mémoire, à côté des docteurs de la loi, de rabbins charismatiques dont le ministère ressembla à celui de Jésus. Ainsi ce Hanina ben Dosa qui suscitait du pain et guérissait les malades. Par ailleurs, des historiens de l'Antiquité analysent les origines de l'Eglise et la vie de son fondateur sans présupposé confessionnel. La sociologie aidant, ils situent le ministère de Jésus à l'intérieur d'une société juive tiraillée entre l'ouverture et l'exclusivisme, marquée par le déséquilibre entre la ville et la campagne et atteinte par des iniquités sociales. Le Seigneur des chrétiens devient alors, pour certains, un paysan juif libre et avisé [2].

Le message de Jésus ne cesse d'intriguer. Les paraboles, en particulier, sont lues et relues avec le même intérêt. Ce sont les philosophes et les critiques littéraires qui collaborent ici avec les exégètes. La valeur redonnée au langage poétique et rhétorique, à la métaphore en particulier, permet de redécouvrir la vertu mobilisatrice des similitudes. A la critique des sens dogmatique et allégorique, adressée aux théologiens par Adolf Jülicher il y a un siècle, succède aujourd'hui une autre critique. Celle qui s'en prend aux exégètes insensibles à la nature poétique et au message que véhicule la forme parabolique elle-même. Aux noms de Paul Ricœur et d'Eberhard Jüngel sont venus s'ajouter ceux de Hans Weder et de Wolfgang Harnisch [3]. Avec Jacques Dupont et à l'encontre de Joachim Jeremias, je constate la force dialogale, plutôt que polémique, des paraboles [4]. Elles engagent l'auditeur à réagir à l'initiative de Jésus et à adopter une attitude différente, nouvelle face à la vie. Plus particulièrement, la parabole permet

1. Cf. Geza VERMES, **Jesus the Jew : A historian's reading of the Gospels**, Londres, Collins-Fontana, 1973 (il existe une traduction française de cet ouvrage) ; Pinchas LAPIDE, **Er wandelte nicht auf dem Meer. Ein jüdischer Theologe liest die Evangelien**, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1980.

2. Cf. par exemple, John Dominic CROSSAN, **The Historical Jesus : The life of a mediterranean Jewish peasant**, San Francisco, Harper, 1991.

3. Cf. Paul RICŒUR, **La métaphore vive**, Paris, Seuil (L'ordre philosophique), 1975 ; Eberhard JÜNGEL, **Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie** (HUTh 2), Tübingen, Mohr, 1972[4], pp. 87-174 ; Hans WEDER, **Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen** (FRLANT 120), Göttingen, 1978 ; Wolfgang HARNISCH, **Die Gleichniserzählungen Jesu** (UTB 1343), Göttigen, 1985.

4. Cf. Jacques DUPONT, **Pourquoi des paraboles ? La méthode parabolique de Jésus**, Paris, Cerf, (Lire la Bible ; 46), 1967 ; Joachim JEREMIAS, **Die Gleichnisse Jesu**, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958[5] (il existe une traduction française de cet ouvrage).

la communication en cas de crise, débloque des situations et rétablit la paix au milieu des tensions. Le prophète Nathan ne recourut-il pas à une parabole pour amener le roi David à reconnaître sa faute (2 S 12) ?

Une autre caractéristique mérite l'attention : une parabole n'a pas la même portée, ni le même sens selon qu'elle retentit pour la première ou la seconde fois. Les exégètes ont concentré leur attention jusqu'ici sur la saveur première. Il convient de rappeler dorénavant l'usage répétitif que les premiers chrétiens ont fait des paraboles. De cette méditation durable est né le sens allégorique, inscrit déjà dans les Evangiles (cf. Mc 4, 13-20), qui n'est pas intrinsèquement illégitime. Ce sens second le devient lorsque, détaché des images elles-mêmes, il est importé dans le texte [5]. Un congrès récent de l'Association Catholique Française pour l'Etude de la Bible permet au lecteur, grâce à ses actes, de saisir l'état actuel des études sur les paraboles et l'orientation possible des nouvelles recherches [6].

Divers savants, Jacques Schlosser en France, Paul Hoffmann en Allemagne, James M. Robinson aux Etats-Unis, pour n'en citer que quelques-uns [7], se sont intéressés à la transmission des sentences et des paraboles de Jésus. Malgré les hésitations et les critiques, il est vraisemblable que l'enseignement de Jésus ait été transmis par plusieurs canaux, dont deux au moins sont repérables : la tradition triple dont Marc est le témoin principal et la tradition double dont Matthieu et Luc, quand ils concordent, sont les véhicules. C'est cette tradition double que l'on appelle la Source des *logia*, c'est-à-dire des paroles de Jésus. On la désigne souvent par la lettre Q en raison de la désignation allemande *Quelle* ("source"). Une fois l'existence de ce document admise, diverses questions se posent : celle de son intégrité, celle de sa genèse et celle de son insertion sociale. Certains exégètes estiment que nous la connaissons tout entière (deux cents versets environ) et que nous pouvons la reconstituer sans trop de peine à partir des évangiles de Matthieu et de Luc. Pour ma part, je doute que nous en ayons la version intégrale dans nos évangiles canoniques, et je suppose que quelques fragments en ont été déposés dans l'évangile de Thomas. Quant à sa genèse, elle est fort disputée. Oubliant la thèse optimiste selon laquelle aucune déformation n'a été subie de la bouche de Jésus au calame de Matthieu ou de Luc, les exégètes actuels imaginent plutôt deux scénarios. Suivant le premier, Jésus aurait été un prophète au message apocalyptique, comme son maître Jean-Baptiste et ses disciples Matthieu, Luc et Paul. Suivant le second, Jésus aurait été un sage, enraciné dans la tradition des Proverbes ou du Siracide, dont

5. Cf. Hans-Josef KLAUCK, **Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten** (NTA, NF, 13), Münster, Aschendorff, 1986[2] ; François BOVON, "Parabole d'Evangile, parabole du Royaume", **Revue de Théologie et de Philosophie** 122, (1990), pp. 33-41.

6. **Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles** (XIIe Congrès de l'ACFEB, Lyon, 1987) (Lectio Divina ; 135), éd. Jean DELORME, Paris, Cerf, 1989.

7. Cf. Jacques SCHLOSSER, **Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus** (Etudes Bibliques), 2 vol., Paris, Gabalda, 1980 ; Paul HOFFMANN, **Studien zur Theologie der Logienquelle** (NTA, NF, 8), Münster, Aschendorff, 1972 ; James M. ROBINSON, "The Q trajectory. Between John and Matthew via Jesus", in : **The Future of early christianity : Mélanges Helmut Koester**, éd. Birger PEARSON, Minneapolis, Fortress Press, 1991, pp. 173-194.

le message aurait été rendu apocalyptique par les premiers chrétiens [8]. Le lecteur saisit d'emblée les enjeux de ce débat. Dans le premier cas, le Royaume de Dieu est une grandeur eschatologique et les principales sentences sur le Fils de l'homme sont authentiques. Dans le second, le Royaume de Dieu est une grandeur spatiale et morale, et les dits sur le Fils de l'homme sont le résultat de l'"apocalyptisation" chrétienne primitive - si l'on me passe l'expression - du message de Jésus. Pour ma part, je reste attaché à la thèse du Jésus prophète messianique, mais j'estime que le maître de Nazareth a possédé une conscience si intense du projet de Dieu qu'il a reconnu les relations entre la rédemption et la création, entre le rôle de Dieu dans l'histoire et celui qu'il occupe dans la création. Les sentences sur le temps qu'il fait et le temps qui passe (Lc 12, 54-56 // Mt 16, 2-3) en sont un indice frappant [9].

La question de la nature et de l'origine de la Source des *logia* a suscité des débats autres que littéraires. L'irruption de la sociologie de la religion, qui avait fait une brève apparition aux premiers temps de la *Formgeschichte* (histoire des genres littéraires) grâce aux intuitions de Franz Overbeck, Hermann Gunkel, Rudolf Bultmann et Martin Dibelius, a forcé le débat : qui étaient les porteurs de la tradition double ? Y eut-il une communauté particulière, distincte de l'Eglise de Jérusalem et de celle d'Antioche, attentive à constituer ce dossier de sentences et désireuse d'en vivre ? Depuis Gerd Theissen [10], plusieurs ont répondu "oui" et créé l'expression "radicalisme évangélique" [11].

Alors que les chrétiens suggérés par les épîtres pauliniennes, et dépeints par les Actes des apôtres, vivent l'Evangile en gardant leur profession, leur domicile et la plupart de leurs habitudes, les chrétiens de la Source des *logia*, imagine-t-on, vivent les sentences de Jésus à la lettre, quittant donc leur famille et abandonnant leurs biens avant de se lancer sur le chemin de la mission et du martyre. Un radicalisme évangélique au premier siècle, comme il y aura, au seizième siècle, l'aile gauche de la Réformation.

8. Cf. John KLOPPENBORG, **The Formation of Q : Trajectories in ancient wisdom collections**, Philadelphia, Fortress Press (Studies in Antiquity and Christianity), 1987 ; Burton L. MACK, **A Myth of Innocence : Mark and Christian Origins**, Philadelphia, Fortress Press, 1988.

9. Cf. François BOVON, "La pluie et le beau temps (Lc 12, 54-56)", in : François BOVON, **Révélations et Ecritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne** (Le Monde de la Bible ; 26), Genève, Labor et Fides, 1993, pp. 55-63.

10. Cf. Gerd THEISSEN, **Le christianisme de Jésus : ses origines sociales en Palestine**, Paris, Desclée (Relais Desclée ; 6), 1978.

11. Cf. Thaddée MATURA, **Le radicalisme évangélique**, Paris, Cerf (Lectio Divina ; 97), 1978. L'orientation de ce livre n'est hélas pas assez sociologique.

L'hypothèse est séduisante. Une chose est certaine : l'image d'une Eglise primitive, unique et unie, répond à une aspiration chrétienne et offre une structure sécurisante. Luc, puis Eusèbe de Césarée, n'ont eu cesse de nous construire cette image qui arrondit les angles et occulte les conflits [12]. Tous les exégètes admettent aujourd'hui que le christianisme primitif fut pluriel, et l'unité resta un idéal que la variété des réalisations concrètes ne démentait pas forcément. Le vieux lutteur Ernst Käesemann s'est chargé de le clamer au monde œcuménique (à la commission de "Foi et Constitution" du Conseil Oecuménique des Eglises, réunie à Montréal) en 1963 [13]. L'Eglise de Jérusalem, établie par les Douze, demeura différente de l'Eglise d'Antioche fondée par les Hellénistes, ces chrétiens d'origine juive et d'expression grecque qui avaient fui la persécution (cf. Ac 8, 1 ; 11, 19-26). La communauté porteuse des traditions johanniques conservées dans le quatrième évangile eut, elle aussi, une existence distincte, peut-être en Samarie ou en Syrie, puis en Asie Mineure [14]. La famille de Jésus, avec à sa tête Jacques, le "frère du Seigneur", et en son sein, Marie, la mère de Jésus, eut également une existence ecclésiale autonome. Il n'est donc pas illégitime d'imaginer un mouvement chrétien supplémentaire, celui de prophètes itinérants, nourris du message de Jésus en la forme radicale que transmet la Source des *logia* [15]. Sans oublier les églises plus fidèles à la loi juive dont on entend encore parler à l'époque patristique [16]. Quoi qu'il en soit, à la fin du premier siècle, il devait exister parfois plusieurs communautés chrétiennes distinctes dans un même lieu. A Ephèse, par exemple, la communauté qui lisait l'Apocalypse de Jean et à laquelle était adressée la première des lettres au sept églises (Ap 2, 1-7) n'était pas la même que celle que fonda l'apôtre Paul et où il séjournait longuement (cf. Ac 19).

De Jésus à l'Eglise, de la prédication du Royaume à l'Evangile centré sur Jésus-Christ, ce sont toujours les mêmes problèmes que l'on débat. Mais une certaine liberté confessionnelle, le charme des études littéraires et l'intérêt des modèles sociologiques permettent aujourd'hui le repérage de zones inexplorées et le cadrage d'évidences décentrées. Tel est le diagnostic que l'on peut poser sur les travaux bibliques les plus vivants de ces dernières années. Il convient d'y ajouter un souhait : que les savants qui opèrent ce détour par les sciences du langage et les sciences sociales reviennent au message chrétien lui-même dont la théologie déclare qu'il est Parole de Dieu dans des paroles humaines.

François BOVON

12. Cf. Robert Louis WILKEN, **The Myth of christian beginnings : History's impact on belief**, Garden City, Doubleday, 1971. Il existe une traduction française de cet ouvrage.

13. Cf. Ernst KÄESEMANN, "Unité et diversité dans l'ecclésiologie du Nouveau Testament", **Etudes Théologiques et Religieuses** 41 (1966), pp. 253-258.

14. Cf. **La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles** éd. Jean-Daniel KAESTLI, Jean-Michel POFFET et Jean ZUMSTEIN, Genève, Labor et Fides (Le Monde de la Bible), 1990.

15. Les reconstitutions, toutes hypothétiques, sont nombreuses. Sans que j'en approuve toutes les conclusions, cf. François VOUGA, **A l'aube du christianisme, une surprenante diversité**, Aubonne, Editions du Moulin, 1986.

16. Cf. Simon MIMOUNI, "Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien", **New Testament Studies** 38 (1992), pp. 161-186.

Jean-Jacques MEISCH

Position

PRÉSENTATION DE L'OUVRAGE DE EUGEN DREWERMANN « LES STRUCTURES DU MAL »

Donner un aperçu, sommaire et succinct, de l'ouvrage : *Die Strukturen des Bösen* (les structures du mal) d'Eugen Drewermann, initialement thèse d'agrégation, soutenue en 1977, qui valu à son auteur les plus hautes distinctions de la très catholique faculté de Paderborn, constitue une véritable gageure. C'est être injuste que de vouloir condenser en quelques pages cet ouvrage fondamental et très dense. N'étant pas théologien, mais psychiatre et psychothérapeute, je me sens pourtant très attiré par cette œuvre exceptionnelle aux multiples facettes.

L'originalité de E. Drewermann, dans *Les structures du mal*, consiste à faire une lecture multiple des premiers chapitres de la Genèse (Gn 2-11) généralement attribués, par la critique littéraire, à un rédacteur de l'époque du roi Salomon, et appelé le Yahviste. Trois voies d'approche réparties en trois volumes sont utilisées, celles de l'exégèse, de la psychanalyse et de la philosophie. Au cours de la lecture les différentes interprétations s'interpénètrent et s'approfondissent mutuellement.

La voie exégétique

Le premier tome consacré au point de vue de l'exégèse se veut avant tout systématique. En parcourant les textes yahvistes de l'histoire des origines, E. Drewermann cherche à en dégager les structures du mal responsables de la chute de l'homme et de ses malheurs. Tout au long, E. Drewermann se sert de la remarquable traduction allemande de la bible hébraïque par Martin Buber. Dès le début il apparaît que la démarche historico-critique, bien qu'étape nécessaire, s'avère insuffisante pour découvrir les grandes vérités religieuses des auteurs bibliques. Sa méthodologie, souvent desséchante, ne permet guère de redonner vigueur et vitalité aux textes étudiés et, par là, d'attirer le lecteur moderne. Pour compléter les résultats, souvent maigres et disparates, de la recherche historico-critique, E. Drewermann se sert largement de ses connaissances exceptionnelles de l'histoire comparée des religions et des mythes. Il est frappant que de grands thèmes similaires de la création se retrouvent dans des civilisations éloignées dans le temps et l'espace, et sans influences réciproques. Belle démonstration qu'ils proviennent d'un héritage universel et qu'ils sont profondément ancrés dans l'âme humaine. Il faut donc dépasser le cadre étroit des civilisations du Moyen-Orient (Mésopotamie, Egypte) à l'époque de la Bible, d'autant plus que celles-ci, déjà très évoluées et sophistiquées, ont remodelé leurs mythes d'origine. L'ethnologie, c'est-à-dire l'étude des tribus primitives vivant actuellement est, en revanche, plus féconde, et permet souvent de retrouver des mythes non déformés.

Les récits de la Genèse rédigés par le yahviste forment une unité structurale dont il est impossible d'isoler des éléments sans en détruire la signification globale et pervertir l'intention de son auteur. Il s'agit d'une tragédie dont les épisodes dramatiques s'enchaînent et se déroulent, d'une façon irréversible, pour aboutir à l'apocalypse terminale. Composée sous forme d'histoire tissée de fragments mythiques plus anciens, elle raconte la chute originelle survenue par le péché de l'homme et entraînant des conséquences néfastes pour toute la race humaine. Le yahviste, fin psychologue, utilise ses personnages, véritables représentants de l'humanité, pour exprimer ce qui se passe en chacun de nous. Pour bien les comprendre il faut se mettre à leur place. Et E. Drewermann insiste, déjà dans cette partie exégétique, sur l'utilisation de l'intuition et du flair psychologiques pour aborder un texte biblique. Pas trop de psychologie, mais pas non plus pas assez, telle est sa recommandation.

L'angoisse, comme un *leitmotiv*, parcourt toutes les pages de l'œuvre. L'homme séparé de Dieu par sa propre faute devient conscient de sa contingence et de ses limites. Par tous les moyens il essaie de cacher ses infirmités et, pour combler le vide, il tente même de se mettre à la place de Dieu. Malgré certaines prouesses techniques et culturelles, il s'embourbe toujours davantage dans ses insuffisances. Les relations inter-humaines s'empoisonnent par suite de rivalités et de haines, et aboutissent à la violence et au meurtre.

Il est néanmoins important de dire, et E. Drewermann le souligne expressément dans une postface surajoutée, que cette situation tragique de l'homme déchu n'était pas programmée par Dieu. Le deuxième chapitre de la Genèse traitant du paradis fait partie intégrante de l'histoire yahviste et ne doit pas être lu à part. L'homme uni à Dieu y vit en harmonie avec toute la création. Il appelle les animaux par leur nom et ne les exploite pas. Il est frappant que des réalités identiques comme la mort, par exemple, changent de coloris et de sens avant et après le péché originel.

Néanmoins l'interprétation exégétique seule, et sur bien des points, nous laisse sur notre faim et ne saurait donner une explication valable à certaines curiosités rédactionnelles : le déroulement en deux phases de l'histoire interrompue par le déluge.

La voie psychanalytique

L'interprétation psychanalytique, étape suivante, nous mène plus loin. Avec beaucoup de clarté et de compétence, E. Drewermann y expose les différentes théories psychanalytiques et les met en relation avec les récits de la Genèse. Il s'agit d'une véritable mine d'or, truffée d'une profusion d'informations intéressantes, que même un professionnel trouve plaisir à parcourir. Non seulement les grands fondateurs de la psychologie des profondeurs sont passés en revue, mais aussi de nombreux disciples à tort moins connus. Leurs conceptions, comme grilles de lecture, sont appliquées, avec beaucoup de dextérité et de souplesse, au texte biblique pour en scruter le contenu. La valeur de ce procédé dépend dans une large mesure de la richesse d'explication fournie, et de la cohérence interne des hypothèses avancées. E. Drewermann y excelle. Fort de l'interprétation des rêves, voie royale de l'inconscient, il utilise à tour de rôle le niveau objectif de Freud - les personnes du rêve sont réelles et étudiées en rapport avec le rêveur - et le niveau subjectif de Jung - les figures du rêve présentent des aspects de la personnalité du rêveur-. Les deux approches sont nécessaires et se complètent avantageusement. Pour diagnostiquer les structures du mal, E. Drewermann donne néanmoins une nette préférence à la première interprétation. Médecin formé par les sciences naturelles, Freud croit au déterminisme de la vie psychique et emploie son esprit, analy-

tique et réductionniste, pour dépister l'origine des troubles névrotiques dans la prime enfance. Sa vision pessimiste s'accorde bien avec celle du yahviste. Comme il est dans l'intention du rédacteur biblique de nous présenter un drame qui, par la faute de l'homme, mène inéluctablement à la catastrophe terminale, la ressemblance avec un processus psychopathologique et ses déterminismes s'impose. E. Drewermann parle d'une "névrose devant Dieu". L'homme déchu, à l'exemple du névrosé, ne peut plus se relever sans une aide extérieure, celle venant de Dieu. - L'approche, plus synthétique et prospective, de Jung, le pionnier de l'inconscient collectif et de ses archétypes, est, en revanche, moins centrée sur la description des mécanismes psychopathologiques que sur la découverte des abîmes de l'âme humaine. Méthode de choix pour déchiffrer le sens caché des symboles, au caractère souvent ambivalent, les nombreux récits de la mythologie universelle et les contes de fée, cités en relation avec le texte biblique, s'en trouvent fortement enrichis. Tout au long, le texte yahviste est examiné, d'une façon approfondie, par de nombreuses analyses transversales suivies d'une analyse longitudinale.

Un rapprochement entre l'histoire du développement psycho-sexuel de l'enfant et les différents épisodes bibliques est tenté. Des tableaux comparatifs mettent ceux-ci en parallèle avec les stades freudiens de l'ontogenèse, ainsi qu'avec les différents types de névrose issus de la non-résolution des crises infantiles. Sans aucun doute, la séparation avec Dieu nous rappelle notre propre conflit avec nos figures parentales lors de la prime enfance. Les mécanismes psychodynamiques de l'angoisse et de la culpabilité, principaux moteurs du drame de la Genèse sont décrits minutieusement. Le déluge, qui sépare l'histoire yahviste en deux et lui confère une étrange structure biphasique, trouve aussi son analogie dans la phase de latence de l'ontogenèse freudienne.

Pleinement conscient que beaucoup de conceptions psychanalytiques sont de pures hypothèses qui nécessitent des remaniements et des ajustements continuels, Drewermann essaie de les étayer par des données récentes de la paléanthropologie et de la préhistoire ; l'ontogenèse étant vraisemblablement la réplique de la phylogenèse, comme le suggère déjà Freud dans *Totem et tabou*. Que des réminiscences archaïques, provenant d'agriculteurs ou de pasteurs du néolithique, aient laissé des traces dans des mythes universels que le rédacteur yahviste utilise à son tour pour étoffer son histoire paraît très probable. Pour mieux comprendre les différents types d'angoisse de l'homme, punitions de Dieu dans la Bible, Drewermann s'adresse même directement à l'étude du comportement animal d'où elles prennent leurs racines.

Bien qu'originale et pertinente, l'approche psychanalytique est limitée par son caractère profondément déterministe. On comprend mal comment l'homme, par un acte de liberté, ait pu mettre en marche les mécanismes psychopathologiques décrits précédemment, pourtant affirmation péremptoire du yahviste.

La voie philosophique

Pour trouver des éclaircissements à ce sujet, dans le troisième tome, E. Drewermann sélectionne certains systèmes philosophiques plus particulièrement en rapport avec la problématique envisagée : le libre arbitre, les déterminismes et le mal. Les utilisant comme grilles de lecture, il espère par ce quadrillage couvrir tout le texte sans laisser de zones d'ombre.

- Il s'adresse d'abord à Kant pour comprendre l'impact de la volonté sur les lois naturelles. Selon ce philosophe il y a opposition radicale entre les lois de la nature et la liberté humaine qui est d'un autre ordre. A la jonction des deux mondes l'être

humain doit assurer le triomphe de la liberté jusque dans la nature, le mal existant à l'intérieur d'une mauvaise volonté. Devenu autonome, et ne dépendant plus de préceptes divins révélés, l'homme suit la voix de sa conscience, Surmoi sévère qui relègue les sentiments religieux proprement dits à l'arrière-plan. Par ses réussites culturelles et techniques l'humanité progresse continuellement, optimisme diamétralement opposé aux visions apocalyptiques du yahviste. Kant n'explique pas non plus pourquoi chaque être humain choisit librement le mal, ce qui, à l'inverse, est la thèse du rédacteur biblique.

- Le système grandiose de Hegel, vraie philosophie de l'histoire et de la religion, peut nous sortir de l'impasse et, par sa méthode dialectique, nous faire franchir le fossé de la philosophie kantienne. Hegel veut restaurer la religion chrétienne et comprend l'histoire comme histoire divine. Il en élimine le hasard et accepte la nécessité. La négation faisant partie de la structure de l'esprit qui veut s'extérioriser dans l'altérité, la dialectique est la méthode de choix pour décrire les différentes étapes du processus évolutif. Chez Hegel il n'y a pas d'opposition absolue entre le bien et le mal : ce sont des facteurs partiels du mouvement de l'esprit se cherchant soi-même. Le péché originel, vraie prise de conscience, est une étape nécessaire. Liant le péché à l'acte de la liberté, -la subjectivité n'étant possible que par anéantissement d'un être irréfléchi préalable-, Hegel résout le paradoxe de l'universalité de la faute humaine. Mais les thèses hégéliennes, comme d'ailleurs les conceptions de Jung qui lui sont très proches, laissent la porte ouverte au gnosticisme et sont contraires à la théologie yahviste qui rend l'homme entièrement responsable de sa faute.

- Sartre, dans son œuvre littéraire et philosophique se rapproche davantage de la vision yahviste. Dans L'*Être et le néant*, -où il expose les principes de sa phénoménologie de l'existence-, la conscience, le pour-soi est un acte d'extériorisation de soi, une pure anéantisation qui s'éclate à travers le monde et rencontre sans fin l'obstacle de l'être-en-soi. L'être est donc lié à la question du néant et sa transcendance est transcendance du monde lui-même, et non position d'un terme transcendant au-delà du monde : Dieu n'existe pas. Racine de tout ce qu'il vit et fait, l'homme est libre. Il ne peut que déchiffrer son reflet sur les choses qui ne lui envoient qu'un écho de sa propre contingence et gratuité. La nausée, le dégoût, la peur, l'angoisse, sont l'expérience de son insignifiance significative à travers l'opacité massive et l'inertie des choses. Par tous les moyens, l'homme veut se mettre à la place de Dieu et devenir Dieu lui-même. Autrui pour moi, et moi pour autrui, définissent une nouvelle sphère, qui est celle du pour-autrui et que Sartre analyse dans le regard. Le regard de l'autre, qui me délimite comme corps objectif, empoisonne nos relations. L'ambiguïté du rapport à l'autre mène tout droit à la rivalité mortelle et au sadomasochisme : la description sartrienne donne une analyse pertinente des caractéristiques de l'homme déchu du récit yahviste et de sa situation sans issue. Le concept du pour-soi exprime ce qu'en théologie on appelle le péché. C'est surtout par sa méthode de psychanalyse existentielle que Sartre confère une densité ontologique aux données de la psychanalyse freudienne. Elles peuvent être réduites à un manque existentiel fondamental.

Les conflits inter-humains et raciaux, après le déluge, trouvent une explication judicieuse dans le deuxième grand ouvrage philosophique de Sartre, *La Critique de la raison dialectique*, où il concilie ses postulats existentialistes avec le marxisme et le matérialisme dialectique. Certes, chaque pour-soi demeure libre en ses projets ; seulement, dans les sociétés aliénées, la somme des *praxis* individuelles aboutit à une situation où nul ne reconnaît plus l'intention de sa liberté. L'homme en travail, qui façonne la matière inerte dans le champ de la rareté, s'enlise dans le prati-

co-inerte et, aliéné, devient le produit de son propre produit. Une *praxis*, d'une complexité croissante, s'établit par circularité, et différentes associations se succèdent et se relèguent : sérialité, groupes assermentés, institution. La violence et la terreur sont partout manifestes et provoquent une dissension interne. E. Drewermann tire largement profit de ces réflexions sartriennes sur la vie collective pour expliquer le mécanisme des luttes et des conflits esquissés dans le texte yahviste. On comprend mieux comment le péché d'un individu a des répercussions sur le groupe, et vice versa. En effet nous sommes tous solidaires.

Néanmoins, sur un point précis, et non des moindres, le yahviste est aussi en désaccord avec cette vision sartrienne : Le sort de l'homme pécheur n'a pas été voulu par Dieu et peut être révoqué.

- Kierkegaard, dernier grand prophète du christianisme selon E. Drewermann, est consulté à la fin pour nous sortir de l'impasse. Dans son ouvrage fondamental intitulé *La Maladie à la mort*, on trouve, concentrée en une centaine de pages, une abondance extraordinaire de fines observations psychologiques, ainsi que de profondes réflexions philosophiques et théologiques relatives au péché et au désespoir. L'existence humaine y est définie comme une synthèse qui s'établit selon deux axes principaux aux pôles opposés : l'éternel et le temporel ainsi que le possible et le nécessaire. L'homme étant esprit doit actualiser les synthèses en question et conjuguer les extrêmes, tâche difficile sinon impossible. En effet l'angoisse, vertige de la liberté l'en empêche et provoque le désespoir de soi-même. Dans ses tentatives pour diminuer l'angoisse, l'être humain se porte à l'un des pôles de l'axe entraînant un déséquilibre et une fausse relation à soi-même. Par raisonnement philosophique, Kierkegaard arrive ainsi à décrire quatre formes fondamentales de désespoir, c'est-à-dire quatre fausses manières de traiter l'angoisse existentielle. Elles recouvrent assez bien les quatre formes de névrose décrites par la psychanalyse : désespoir de l'éternel (névrose dépressive), désespoir du temporel (schizoïdie), désespoir de la possibilité (hystérie) et désespoir de la nécessité (névrose obsessionnelle). Le grand mérite de Kierkegaard c'est de réduire finalement ce désespoir à un problème théologique. L'homme, en sa qualité d'être spirituel créé, ne peut réussir sa difficile synthèse que s'il se sent accepté et aimé par un être absolu dont son existence reçoit justification. Le péché, c'est donc désespérer devant Dieu. Malheureusement muré dans son désespoir, l'homme ne se rend parfois même plus compte de sa situation tragique. Seulement la foi, acte de confiance en Dieu, peut guérir l'humanité de sa maladie à la mort.

Pour conclure on peut dire que *Les Structures du mal* constituent l'ouvrage fondamental de E. Drewermann qui contient déjà, en germe, la plupart des idées maîtresses développées plus tard, par ce théologien à la une, dans une cinquantaine de livres. On ne peut qu'en citer quelques-uns ici : *Das Markus-Evangelium. Bilder von Erlösung* (L'évangile de Marc. Images de la Rédemption) est le pendant des *Structures du mal* et la réponse chrétienne qui permet d'échapper au *ghetto* du désespoir et au monde sans Dieu. Dans une œuvre volumineuse E. Drewermann analyse l'apport des différentes écoles de la psychologie des profondeurs aux trois domaines privilégiés de la théologie : la morale - *Psychoanalyse und Moraltheologie,* 3 vol. (Psychanalyse et théologie morale), l'exégèse - *Tiefenpsychologie und Exegese,* 2 vol., et la dogmatique - *Glauben in Freiheit,* 1 vol, paru récemment. Sa grande expérience comme psychothérapeute, ses connaissances encyclopédiques dans les domaines les plus variés des sciences de la nature et de l'homme, son âme d'artiste et de fin littéraire, se portent garants de la valeur de son œuvre. Critique sévère et coura-

geux de certaines structures autoritaires de l'Eglise, *Die Kleriker* (Fonctionnaires de Dieu), en véritable prophète il rend attentif à des sujets de haute actualité encore trop négligés par les théologiens : l'écologie, et notamment nos relations avec les animaux, *Der tödliche Fortschritt* (le progrès meurtrier), ouvrage certainement inspiré par la vision paradisiaque du yahviste. Il faut encore mentionner ses interprétations psychanalytiques de contes de fée qui apportent beaucoup d'aide psychologique à ses lecteurs.

Au risque de paraître partiel et partial, qu'il me soit permis de livrer à la fin quelques réflexions personnelles inspirées par *Les Structures du mal*. De par ma profession médicale, je fréquente journellement des personnes souffrantes, et angoissées, qui cherchent désespérément une solution à leurs problèmes, ainsi qu'un sens à leur vie. E. Drewermann, théologien et psychothérapeute connu pour ses qualités d'écoute et d'accueil incomparables, les comprend à fond et les touche droit au cœur. Il les aide à s'épanouir en ne négligeant aucun aspect de leur personnalité. Par le choix de ses thèmes, et la maîtrise de sa plume, il ne cherche guère l'érudition, mais répond à une forte demande de nos contemporains. Le succès de ses livres en est une flagrante démonstration. Qu'un trop grand fossé existe toujours entre la psychothérapie et la pastorale, et que la psychanalyse soit regardée d'un mauvais œil dans de nombreux milieux cléricaux est fort regrettable.

Il est à souhaiter que l'ouvrage de E. Drewermann y porte remède, et que le grand potentiel thérapeutique, inhérent aux religions et au christianisme, soit enfin utilisé.

Néanmoins, et E. Drewermann y insiste dans son œuvre, le théologien ne doit jamais oublier sa mission propre : la relation à Dieu qui, seule, peut justifier l'homme dans sa contingence et son néant. Rien de pire qu'un syncrétisme de mauvais aloi qui confondrait tous les plans et ne donnerait satisfaction à personne. A maintes reprises E. Drewermann rend attentif au danger de vouloir réduire la théologie à la psychanalyse. Bien au contraire, cette dernière pourrait même disparaître, une fois sa tâche accomplie, tel un échafaudage qu'on enlève l'édifice achevé.

A l'inverse des théologiens qui, d'un ton triomphaliste, décrètent leurs vérités par en haut en se fondant uniquement sur la révélation, la théologie de E. Drewermann s'enracine profondément dans l'histoire du cosmos et de l'évolution de la vie, et tient largement compte des recherches récentes des sciences humaines. Dans tous ses ouvrages il s'exprime dans un langage accessible à tous et non réservé aux seuls spécialistes. En choisissant des voies d'approche parfois insolites, il est pleinement conscient que son travail de pionnier n'est qu'un modèle qui nécessite d'être complété. "*Faciant meliora potentes*". Attitude de chercheur inhabituelle chez de nombreux théologiens et qui laisse la porte ouverte aux interrogations et à l'imprévu.

Dans le monde éclaté et déchiré d'aujourd'hui, on a de plus en plus besoin de grandes synthèses. Il faut des connaissances étendues, et beaucoup de courage, pour les entreprendre. Malheureusement, les spécialistes, jaloux de leur savoir, et trop contents de se cantonner dans leurs domaines privilégiés, en défendent farouchement l'accès aux non-initiés. Un dialogue de sourds règne, même dans les recherches pluridisciplinaires ; aussi, comme des théologiens au savoir encyclopédique et aux visions prophétiques ne sont pas légion, on ne doit pas les décourager en les accusant trop facilement d'outrepasser leurs compétences.

Que d'une œuvre si riche, et si nuancée, des critiques réussissent à isoler quelques phrases pour en faire le procès de son auteur, qu'une

presse à sensation s'empare de ses écrits pour en déformer le contenu, tout cela est hautement regrettable. Des étiquettes décernées à la hâte ne lui rendent guère justice : ni jungien - dans les structures il se sert de préférence de concepts freudiens, ni adepte de la gnose - il écrit des pages entières pour s'en démarquer, ni ennemi de l'histoire - il s'attaque à certaines exagérations de la méthode historico-critique tout en lui reconnaissant des mérites, ni défenseur acharné des mythes - il pense néanmoins que certaines vérités religieuses s'expriment le mieux par le langage des symboles et des mythes (d'ailleurs je suis sûr que le yahviste serait d'accord !), et j'en passe. Vraiment E. Drewermann est un auteur qui mérite d'être pris au sérieux. Il a beaucoup à nous dire.

Jean-Jacques MEISCH



1994

Comptes-rendus

Jean-Michel MALDAMÉ, **Le Christ et le cosmos**. Paris, Desclée, 1993.

Après Teilhard de Chardin, et dans une perspective plus soucieuse de la lettre de l'Ecriture et de la tradition théologique, il convenait de reprendre ce thème en tenant compte plus exactement des acquis de la cosmologie moderne. Tel est justement le propos de J.M. Maldamé, dominicain, philosophe des sciences et théologien. L'ouvrage présenté est le fruit d'une thèse en théologie, que l'auteur a condensé en un texte aéré et agréable à lire.

L'intention de l'ouvrage peut s'exprimer ainsi : "exposer les incidences de la cosmologie moderne sur la théologie et tout particulièrement sur la christologie" (p. 8). C'est une tâche de l'intelligence chrétienne de toujours, reprise en ce siècle par des auteurs comme Teilhard de Chardin, E. Mersch, Karl Rahner, G. Martelet, mais délaissée par la majorité des théologiens, faute de connaissances scientifiques suffisantes. Celles-ci, aujourd'hui, "invitent à une démarche nouvelle pour mieux justifier ce que la théologie a toujours dit de la dimension cosmique du salut par la médiation du Christ" (p. 16). Le propos est ainsi à la fois traditionnel et novateur.

Il ne s'agit pas de mélanger les genres. L'auteur tient à distinguer la démarche théologique de celle des sciences : "les concepts de la physique ne sont pas transposables comme tels en théologie" (p. 82 ; cf pp. 136-137). Et cela vaut pour la création qu'on ne saurait d'aucune façon assimiler au *big bang* du modèle standard. Aussi, l'ouvrage se déploie-t-il en deux parties distinctes. La première, scientifique et philosophique, expose les résultats de la science moderne en précisant la place de l'homme dans la nature. La deuxième partie, théologique, est d'une facture plus classique. Elle doit davantage au renouveau des études bibliques et liturgiques, qu'à l'essor de la cosmologie moderne. On voit mal d'ailleurs, malgré le propos affiché de l'auteur, en quoi celle-ci renouvelle vraiment notre vision et compréhension d'un salut cosmique réalisé en Christ.

On peut s'en étonner. Mais, réflexion faite, cette distance se comprend. D'un côté, il s'agit de notre vision actuelle de l'univers en devenir, selon les avancées de la science cosmologique ; de l'autre, il s'agit du Christ ressuscité, en son corps de chair, et de l'univers attendu dans la foi, comme don ultime du Dieu créateur. C'est tout le problème de la continuité ou de la rupture entre les deux. Et sur ce point -capital- il y a quelque flottement dans la pensée de notre auteur, qui multiplie les pistes et les thèmes de réflexion sans qu'il s'en dégage quelque chose de ferme.

Au premier abord, J.M. Maldamé souligne qu'il s'agit, dans le cas du Christ, du même corps, celui de l'ancien monde introduit dans la gloire, et ainsi principe d'un monde nouveau. On voit certes, l'intérêt de cette piste : insister sur une continuité corporelle, quasi physique, permet évidemment de faire du cosmos de gloire le point d'aboutissement de la cosmogénèse (cf. Teilhard de Chardin), dans la ligne finalisante du principe cosmologique anthropique (pp. 93-104). Mais "les cieux nouveaux et la terre nouvelle" sont-ils simplement une refonte de notre cosmos actuel - qui en éliminerait les carences (p. 262) - à partir de ce germe qu'est le corps glorifié du Christ ? Et comment entendre au juste cette identité corporelle dans le cas du Christ et également de chaque chrétien ? La théologie classique, celle de Saint Thomas (que J.M. Maldamé ne répudie

pas, cf. pp. 173-177), plaçait du côté de la personne - en son principe spirituel - la continuité, une continuité rejaillissant sur le corps : c'est telle âme qui, par delà la mort, fait tel corps, quelle que soit la matérialité physique de celui-ci. L'auteur semble se rallier plus loin à cette position, quand il situe dans l'âme le "principe de continuité" entre les deux mondes : l'âme comme "principe capable de survivre à la disparition du cadavre" ; c'est à partir de l'âme sanctifiée que se forme un monde neuf" (pp. 243-244).

Sans doute faut-il sur ce point - en relation avec le tombeau vide (pp. 146-149, 165) - distinguer le cas du Christ et celui du chrétien, mais pas jusqu'à opposer de la sorte les deux processus. L'auteur semble ignorer cette difficulté. Certes, pour lui, le corps humain ne va pas sans l'âme spirituelle qui l'anime (pp. 111, 196-197). Mais alors, pourquoi insister unilatéralement, à propos du Christ ressuscité, sur une continuité corporelle à laquelle il ne faut, en définitive, attacher aucun sens physique ? Les disciples d'ailleurs ne l'ont pas reconnu physiquement, mais seulement à des signes personnels, d'un autre ordre. J.M. Maldamé ne s'arrête aucunement à cette considération, pourtant importante.

Une autre piste retient l'attention de l'auteur : celle de l'action des croyants qui agissent en ce monde "en lien avec le Ressuscité" (pp. 232, 284-285) - par la foi, les sacrements de la foi et l'agir chrétien inspiré par la charité. Cette action - sans doute cosmiquement insignifiante (sur le cosmos actuel) - prépare néanmoins le monde nouveau dans la mesure où c'est le "visage humain" de la terre qui s'exprimera dans la terre nouvelle. Ressuscitera avec l'homme tout ce que celui-ci se sera "incorporé" (au sens le plus large) au cours du temps. Et cela peut se réaliser diversement : ainsi par la longue connivence du paysan avec sa terre ou de l'artiste avec son œuvre, et de même par celle du savant avec les immensités cosmiques qu'il explore. C'est nous qui nous exprimons ainsi en ces termes. Mais J.M. Maldamé y souscrirait sans doute, quand il estime que "c'est à partir de ce qui est spécifiquement humain que l'on doit envisager l'univers nouveau"(p. 238 ; pp. 196-197, 244 etc) ; ou quand il évoque plus précisément "une transformation de la matière par humanisation et transfiguration du cosmos humanisé" (pp. 270, 272-273). Mais encore une fois la continuité n'est pas strictement corporelle, au sens physique du terme. Et c'est pourquoi le renouvellement et l'essor actuel de la cosmologie n'ont - tout compte fait - qu'une incidence fort minime sur la théologie des fins dernières, comme on disait naguère.

L'auteur en est conscient quand il reconnaît que, en matière d'eschatologie, le monde nouveau attendu dans la foi n'a rien à voir avec les scénarios de fin du monde proposés par les scientifiques (p. 276) ; ou encore, quand il insiste sur le caractère inédit de la nouvelle création (p. 284), résultant d'une nouvelle initiative de Dieu (p. 262). L'issue finale ne s'inscrit guère dans les vues teilhardiennes, celles d'un Christ cosmique assumant en lui la totalité physique de l'espace-temps (pp. 181-186 ; 195-197). Reste l'idée d'un univers en gestation, qui a permis l'émergence de l'homme appelé, suite à son "humanisation", à un renouvellement radical en Christ. En cela la cosmologie moderne, de par sa dimension historique, s'accorde avec ce que nous dit la révélation sur le dessein de Dieu et l'économie du salut (p. 276). Mais on ne peut rien en tirer théologiquement concernant le commencement et la fin, ce qui en limite grandement la portée.

L'ouvrage comporte bien d'autres aperçus suggestifs sur des thèmes adjacents, mais n'éclairant guère le problème soulevé ici. Ce qui manque, à notre avis, à cette enquête sur le Christ et le cosmos, c'est une réflexion approfondie, proprement philosophique sur le corps et ses diverses modalités. La section consacrée à l'homme (1ère partie, 3ème section)

est riche, elle aussi, d'aperçus sur notre humanité, dans le prolongement des sciences de la nature (p. 113, note 1). Mais elle s'avère trop éclectique pour qu'il s'en dégage une anthropologie cohérente, et ainsi une lumière décisive sur la corporéité et de l'homme et du Christ : une corporéité qui se retrouve, mais autrement, par delà le seuil de la mort, avec tout ce qui aura été incorporé au cours du temps, comme nous le suggérions. L'auteur a manqué là, nous semble-t-il de cette "vigilance épistémologique" qu'il prône initialement (pp. 8 ; 132, etc.) et dont il use ailleurs. Et cela rejaillit sur la théologie qui s'ensuit.

Paul-Henri COUTAGNE

Suzanne TUNC, **Les Femmes au pouvoir. Deux abbesses de Fontevraud aux XIIe et XVIIe siècles**. Paris, Cerf. 200 p. 1993.

Voici un livre fort intéressant, mais bien curieux. Sa plus grande partie est d'ordre historique : il s'agit de montrer quelle est l'autorité, et comment elle s'exerce, de deux abbesses de l'ordre de Fontevraud. Comme le rappelle l'auteur, cet ordre, fondé en 1101 (ou 1100) par Robert d'Arbrissel, est mixte et, à partir de 1115, placé sous la direction d'une abbesse. La première est Pétronille de Chemillé. L'auteur retrace son action avec précision, grâce à l'utilisation de nombreux travaux sur la question, et surtout grâce à une interprétation pertinente des sources. On note le souci constant de bien replacer cette histoire dans son contexte, notamment en rappelant la place des femmes dans la société du XIIe siècle.

Après un rapide survol de l'histoire de l'ordre du XIIe au XVIIe siècle, l'auteur s'attarde sur Gabrielle de Rochechouart, 33e abbesse, de 1670 à 1704. Là encore, le récit s'appuie sur une documentation solide, et s'organise autour du thème du pouvoir : pouvoir dans l'abbaye, rapports avec les évêques (est rapportée fort opportunément le conflit, contemporain, entre Bossuet et l'abbesse de Jouarre), et avec le roi ; on note la bonne analyse de l'édit de 1695, limitant les privilèges monastiques, et de son application, favorable aux religieux. S. Tunc sait nous convaincre de la valeur exceptionnelle de l'abbesse, notamment de ses talents diplomatiques, et de son souci d'une vie religieuse authentique et exigeante. Elle dirige charitablement, mais fermement, son monastère, elle qui y est peut-être rentrée sans vocation, qui n'a pas un tempérament mystique, mais qui a assumé sa charge de manière exemplaire.

Le dernier chapitre du livre est fort différent : intitulé "à propos du pouvoir des femmes", c'est en fait un dossier, en forme de plaidoyer, en faveur de l'ordination des femmes. Il est bien mené, assez complet, exposant bien les arguments traditionnels contre cette ordination : l'exemple de Jésus, la tradition, l'impureté des femmes, leur infériorité ; un bon dossier scripturaire et la référence à nombre de travaux sur la question permettent à S. Tunc de rejeter ces arguments. Elle montre ensuite que le discours actuel change, mais presque à son insu, au point de devenir quelquefois incohérent, et que la situation actuelle de l'Eglise réclame des changements de structure. L'argumentation est rapide (24 pages), mais solide et appuyée par des notes abondantes.

Plus contestable est le lien entre les deux parties du livre. Est-il nécessaire, pour poser la question de l'ordination des femmes, de montrer que celles-ci ont quelquefois eu un pouvoir effectif dans l'Eglise ? C'est risquer d'envisager le ministère sacerdotal comme un pouvoir, et s'exposer ainsi à des critiques. De plus, est-il nécessaire de remonter au XIIe siècle pour montrer que des femmes sont capables de diriger ? Se demander pourquoi les femmes "ont été écartées des "pouvoirs" reconnus aux seuls

hommes : les ministères" (p. 170) est important, mais on voit mal en quoi l'étude de Pétronille et de Gabrielle permet de mieux poser la question. On a l'impression désagréable que l'histoire est utilisée pour défendre une cause, mais de manière parfaitement artificielle. Pourtant cette étude pose de réelles questions. Comment, par exemple, a-t-on pu concilier le discours sur les femmes, très misogyne, avec leur rôle réel dans la société ? L'étude précise de ce rôle est encore à faire, et l'étude de S. Tunc y contribue ; mais il faut encore l'articuler aux discours, afin de réfléchir à la question, toujours actuelle, des rapports entre les représentations et le réel. A partir de là, peut-être, une autre voie peut s'ouvrir pour réfléchir aux rapports entre la situation actuelle et l'ordination des femmes.

Yves KRUMENACKER

ENQUETE

*Pour mieux connaître ses lecteurs et mieux correspondre à leurs demandes, l'équipe de **Lumière et Vie** vous prie de répondre au questionnaire suivant :*

Situation

Particulier — Age — Sexe — Profession

Institution — Type d'activité

Situation ecclésiale

Laïc — Religieux(se) — Prêtre — Diacre — Evêque — Pasteur

Engagements ecclésiaux (à préciser)

Début de l'abonnement : — **achat ponctuel :**

En 1991-92-93, sujets qui vous ont paru les plus stimulants

En 1991-92-93, sujets qui vous ont paru les moins stimulants

Thèmes que vous aimeriez voir traiter dans les prochains numéros

Jugement sur le style et la présentation

Autres remarques

Nous vous remercions de votre participation et vous prions de retourner votre réponse à :

Lumière & Vie, 2 place Gailleton, 69002 LYON - FRANCE

Le gérant : Ch. Duquoc / Imprimerie JP - 69150 Décines
Dépôt légal : 2er trim. 1994 / Commission Paritaire : N° 50.845